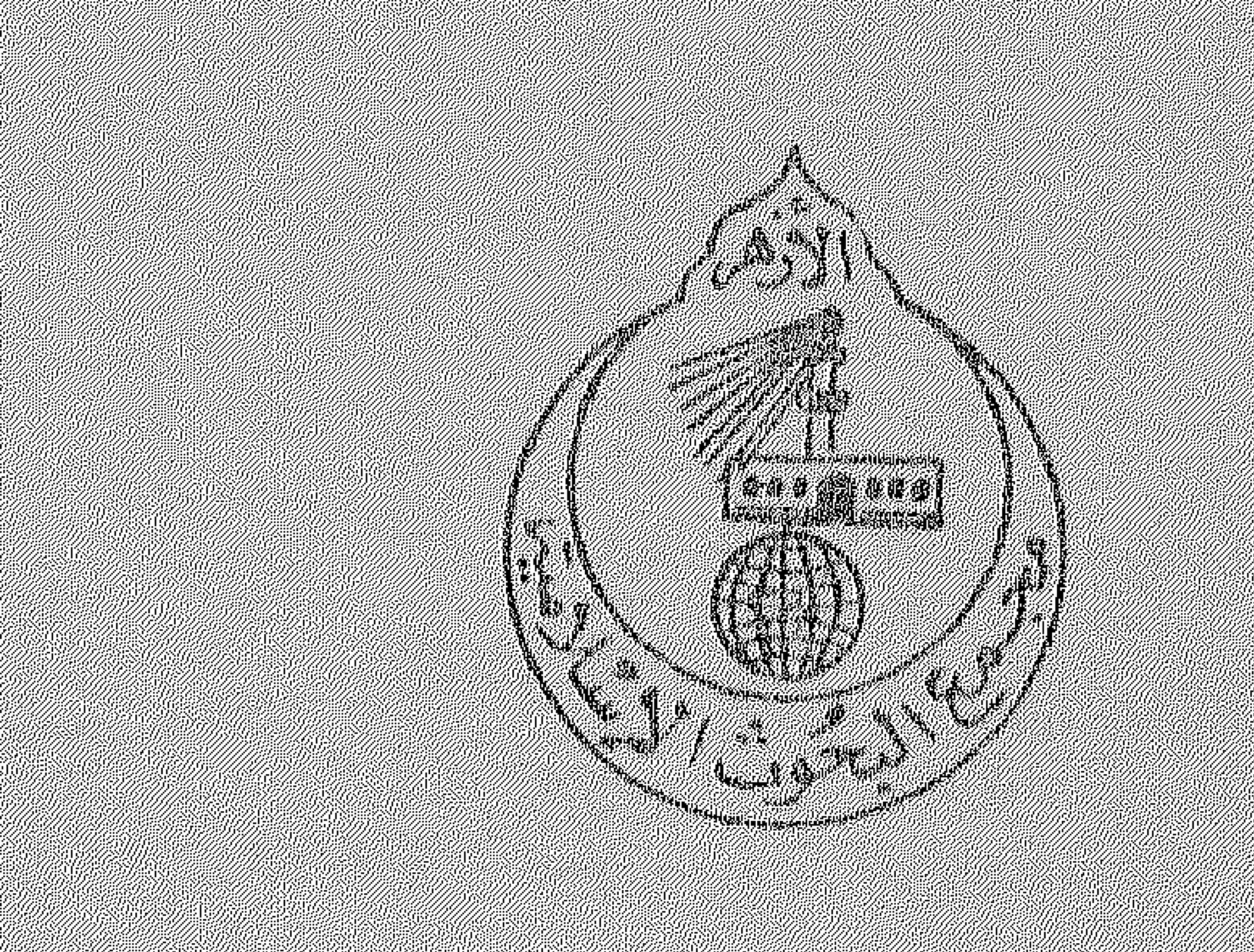


الإمام ابن تيمية

وموقفه من قضية التأويل

تأليف

محمد السيد الجليند

القاهرة
الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية
١٣٩٣هـ — ١٩٧٣م

اهداءات ٢٠٠١

ا.د. محمد دياب

جراح بالمستشفى الملكي المصري

الإمام ابن تيمية

وموقفه من قضية التأويل

تأليف

محمد السيد الجليند

القاهرة

الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

١٣٩٣ هـ — ١٩٧٣ م

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ

(وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴿٧﴾) .

(صدق الله العظيم)

تقديم

لفضيلة الدكتور محمد عبد الرحمن بيصار
الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية

الحمد لله نور السموات والأرض ، يهب الحكمة لمن يشاء من عباده ، فيصيب بها من يشاء ، ويصرفها عمن يشاء ، وهو أعلم حيث يجعل رسالته .

والصلاة والسلام على سيدنا «محمد» ـ صلوات وسلامه عليه ـ مشكاة الهدى ومنارة العارفين ، ورائد المفكرين إلى رحاب المعرفة واليقين برب العالمين ، وعلى آله وصحبه ، والداعين بهديه إلى يوم الدين .

وبعد ،

فقد تتابعت سنة الله في خلقه ، وتكفلت رحمته تعالى بهم ، أن يظهر في الأمة الإسلامية ، الحين بعد الحين ، علما من أعلامها الأفذاذ ورائدا من رواد الفكر الاسلامى ، يجدد لها شبابها في إيمانها ، وينقى ببدرها مما اختلط فيه من أوشاب ، ويطهر ساحة أفكارها العقدية مما علق بها من أوهام وانحرافات ، ويقفها على ما تلوثت به مبادئها من أدواء ، فيضع لها أناملها على ما تحتاج إليه من دواء

والإمام «تقى الدين أحمد بن تيمية الحرانى» هو من ذلك النوع الذى يوزن بأمة وحده ، فأنى توجهت إليه فى دراسة شخصيته ، قابلك فى كل جانب من جوانبها علما بارزًا ، جديرًا بالدراسة والبحث ،

حقيقاً بما قلدته الأجيال المتعاقبة من صفات المجد، وبما توجته به من أكاليل الغار .

هو موسوعة علمية إسلامية حية ، سجلت كفاءتها النادرة ، وأثبتت وجودها الناهض فى مختلف نواحى العلم والمعرفة الإسلامية ، وهو شخصية علمية متفتحة ، ذات منهج قويم ، يحتفظ بمعالمه وملامحه ، لايقبل على التقليد ويأبى التميع والانسياب مع التيارات الفكرية المتصارعة المتطاحنة فى بيئته ، بل إنه — والحق يقال — وقف حركة التقليد فى التفكير الإسلامى ، بكشف السموم الدخيلة فى المذاهب الإسلامية ، التى تلوث طهارته ، وترمى بالقذى فى عينيه ، وتنحرف به عن الطريق اللاحب المستقيم إلى مزالق الظنون والأوهام ، التى انتقلت إليه عبر القرون فى سراديب مظلمة قاتمة ، ثم دفعت بها أصابع اليهودية ، وهربتها بأساليبها الملتوية إلى أدمغة المفكرين الإسلاميين ، بطريقة وضع السم فى الدسم ، لتلبس عليهم أمر دينهم ، ولتذهب بريحهم المذاهب والنحل ، ولكن شجاعته الأدبية رصدت تحركاتهم ، وتتبعتها أينما ذهبت بها المذاهب ، بالحجة القوية ، والبرهان الساطع وهكذا كان موقفه مع علماء الكلام ، وأهل النحل الزائفة ، فناقش الباطنية ، والمتصوفة والاسماعيلية والجهمية وغيرهم .

وقد تحمل إمامنا فى سبيل ذلك ويلات السجون ، ومكايد الأعداء والمنافسين فعذب وسجن ، لكن لم يمنعه ذلك من أن يكون بطلا مغوارا ورائدا مقداما عندما يدوى نفير الجهاد ، نتفقده جنديا فى الصف ،

يحمى حمى دولة الإسلام ضد أعدائها من التتار الغاشمين ، ويسهر الليالى ليسد الثغور ، ويجابه قائد التتار بكل ما أوتى من قوة وشجاعة ، بهرت أعداءه وأخذت عليهم مجامع لبهم .

والإمام « تقى الدين » أعظم من أن يحده كتاب واحد يحتويه ، ويشمله ، ويقدم إلى العالم أفكاره فى مختلف نواحى المعرفة التى رادها ، فالجميع يعلم من هو الإمام « ابن تيمية » فى امتداد آفاقه ، واتساع ساحاته ، وترامى حدوده ، وخصوبته العلمية ، ووفرة مؤلفاته التى تناولت الكثير من قضايا الفكر الإسلامى .

وحسب الباحث فخراً أن ينجح فى تعرضه لجانب واحد من جوانب شخصيته المترامية الحدود ، أو فى تناوله قضية من القضايا ، أونظرية من النظريات الإسلامية — وما أغزرها — التى تخطت أسوار الدول ، أو اخترقت الحواجز ، وذاعت بين المفكرين والمصلحين من رواد — الحركات الإسلامية ، وأصبحت دويا ناضجاً فى تيار أساليب التفكير لدى علماء المسلمين .

* * *

والكتاب الذى نقدمه اليوم إلى القارئ الكريم :

« الإمام ابن تيمية ، وموقفه من قضية التأويل »

للأستاذ « محمد السيد الجليند » هو من ذلك اللون الذى نجح فى تناول قضية من التأويل « عند الإمام تقى الدين » ، وسلط على اتجاهاته فيها الأضواء ، حتى صيرها فى وضوحها كضوء النهار .

وإننا لننوه بهذا الجهد المشكور ، الذى بذله الأستاذ المولف فى دراسة قضية التأويل ، فإن اختلاف العقول وحيرتها فى الوقوف على مواطن التأويل ، وطريقتها فى معالجة المتشابهات ، كان هو إلى حد ما مركز التفرق والتمذهب ، وتشتت جماعات المسلمين ، واضطراب أفكارهم ، كما لاننسى أن ننوه ، بما كان للأستاذ المؤلف من خبرة سابقة فى دراسة المخطوطات ، فقد ساعده ذلك على أن يضيف شيئاً جديداً إلى عالم الفكر فى المكتبة الإسلامية .

وعسى أن يجد طلاب الحقيقة والمعرفة فى هذا البحث ضالتهم المنشودة .

وعلى الله قصد السبيل ، ومنه الهداية والتوفيق .

« ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا ، وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب » .

دكتور محمد بيصار

الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

كثيراً ما كنت أسائل نفسى بين الحين والآخر ، هل نحن فى حاجة إلى التأويل حتى نصحح معتقداتنا ..؟ وهل التأويل ضرورة عقلية تفرضهما طبيعة البحث فى العقائد الإسلامية كما نتلقاها من الكتاب والسنة ؟ .. وهل إذا آمن المسلم بما جاء به ظاهر القرآن دون تأويل يكون إيمانه غير صحيح ؟ .. وهل إذا آمن المسلم بالصفات الإلهية كما تلقاها عن الرسول ، وكما جاء بها القرآن يكون مشبها ومجسماً ؟ ..

وهل التأويل ضرورة لابد لنا منها ؟ ولم لم يخاطبنا الله بألفاظ واضحة فى معناها المراد ؟ لقد شغلتنى قضية التأويل مدة طويلة ، وشغلنى ذلك الخلاف الناشب بين الفرق الإسلامية على كثرتها ، وما ترتب على ذلك الخلاف من أحكام بلغت حد الرمى بالإلحاد والزندقة حينا ، والكفر والخروج عن الملة حينا آخر .

ولكن إذا كانت العقول إزاء قضايا غيبية لاتنطبق عليها مقاييس العقل ولا أحكامه فلا بد لها إزاء ذلك من عاصم يعصمها من الزلل والاضطراب وليس ذلك إلا الكتب المنزلة والرسل المبلغة عن ربها فهى ذلك فقط تحديد للمسالك التى قد ينجح العقل فى ارتيادها ، وينتج وبيان للمسالك التى لو ترك فيها وشأنه لما جنى غير الحيرة والاضطراب ، وهذه صفحة الكون ، مفتوحة أمام العقل عليه يقرأ منها مايريد . ويخط فيها ما يستطيع ، أما أن يحاول ارتياد الغيب بلا عاصم وبدون

عون إلهى ، فمن حقنا أن نقول له حينذاك ليس هذا بعشك فادرجى ، فلا عليه بالنسبة للغيوب ، إلا أن يقبل منها ماورد به السمع ونزل به الوحى ، وخاصة ماجاء منها متصلا بالذات الإلهية وصفاتها بدون تأويل أو تبديل ، لأن وظيفة القرآن هى الهدى والبيان ، وهو نور ورحمة وهدى وبصائر للناس ، وهو تبيان لكل شىء ، وما هو إلا قول فصل ، وليس بالهزل ، وغير معقول أن تكون وظيفة القرآن كذلك ثم يخاطبنا بألفاظ لايعنى بها ماتدل عليه كما أنه فى المحال أن تكون ألفاظ القرآن وظواهره رموزاً وألغازاً أشار بها الرسول إلى معان باطنة كما يقول الذين جعلوا ظواهر الشرع لايخاطب بها إلا العامة الذين لاتستطيع عقولهم احتواء الحكمة الخفية ولا تقبلُ المعنى الباطَن ، ويرون أن هذه الظواهر لاتعبر عن الحقائق فى ذاتها بل أتى بها فى عبارات خاصة تقريباً للأفهام وترويضا للعقول ، وعلى الحكماء والفلاسفة أن يكشفوا عن هذه الحكمة ويبحثوا عن تلك المرموزات ، ولم يكن من سبيل إلى ذلك إلا بالتأويل ، الذى هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر خفى . . فحملوا ألفاظ القرآن قسرا وتعسفا على مصطلحات أرسطو ومفاهيم اليونان . فكانوا كما يقول ابن تيمية ــ يسقون الناس شراب الكفر فى آنية الأنبياء .
ولم يكن القول بالتأويل قاصرا على الفلاسفة وحدهم ، بل كانت هناك فرق الشيعة على تعددها وكثرتها والرافضة، والباطنية ، والقرامطة ولقد صوب هؤلاء وأولئك سهامهم إلى كتاب الله بدعوى التأويل وفى مناخهم نبتت بذور الإلحاد والزندقة فى البيئة الإسلامية . وآتت ثمارها ، وأبطلوا الشرائع ، وصرفوا القرآن عن ظاهره بدعوى علم الباطن الذى تلقوه عن إمامهم المعصوم ، الذى يؤتى من لدنه علم التأويل .

ولقد أسهمت قضية التأويل بنصيب وافر فى توسيع دائرة الخلاف بين الفرق الإسلامية ، وسارت به إلى أبعد نتائجه خطورة ، ولم يكن وراء ذلك من دافع سوى الانتصار للمذهب ، والتعصب للرأى ، ودفع الخصم عن الاحتجاج بالآية ، بدعوى أنها مصروفة عن ظاهرها ومؤولة .

فالفلاسفة وشاركهم الباطنية عمدوا إلى تأويل نصوص المعاد واليوم الآخر وهى تعدل ثلث القرآن ، والقرامطة قد اختصوا بتأويل العبادات وهى ثلث القرآن أيضا ، والمتكلمون وشاركهم الفلاسفة عمدوا إلى تأويل نصوص الألوهية وصفاتها ، وهى ثلث القرآن أيضا ، وبذلك يكون القرآن كله قد صار مؤولا ومصروفا عن ظاهر .

ولقد اخترت موقف « ابن تيمية » من قضية التأويل ، لأنه ، أبرز مفكر إسلامى عالج هذه القضية بمنطق واضح ومنهج مفصل بعيدا عن اللبس والغموض .

ولقد راعيت فى هذه الدراسة الاعتبارات الآتية :

أولا : أن ابن تيمية كان وما يزال موضع خصومة عنيفة بين مادحيه وقادحيه ؛ فهو عند أنصاره محى السنة ، ومميت البدعة ، وقاطع هام الكفر والإلحاد ، وعند خصومه شاذ عن الملة ، خارج عن الجماعة ، لايليق بأمثاله إلا حياة السجون ، ولهذا قصدت أن تكون نصوص « ابن تيمية » وأقواله هى التى تعطى لنا مقدمات الحكم له أو عليه .

ثانيا : لم يتعرض ابن تيمية لمفكر إسلامى سبقه إلا وبين ماعنده فى الحق ومدحه عليه وأظهر مافى أقواله فى الباطل وقدحه لأجله ؛ ولم يعبأ فى ذلك بشهرة من يتعرض له بالنقد والتمحيص ، فيلسوفا كان ،

أومتكلما ، أو متصوفا ، ولهذا فلم أشأ أن أجعل أقوال ابن تيمية هى القول الفصل بينه وبين خصومه وإنما توخيت فى ذلك موضوعية الباحث وأمانة الناقد ، فما من قضية أو فكرة أثيرت للنقاش فى هذا البحث بين ابن تيمية وبين خصومه إلا ورجعت فيها إلى مصادرها الأولى فى كتب أصحابها مستوثقا مما ينقله ابن تيمية عن هؤلاء ، ولكى تكون أقوالهم هى محور النقاش بينهم وبين ابن تيمية . والحق أقول لكم وجدت ابن تيمية أميناً فيما يأخذ وينقل ، منصفا فيما ينقد ويمحص بل لقد كانت نقوله أحيانا تصحح ما تحت يدى من نصوص أخذتها من كتب أصحابها المخطوط منها والمطبوع وهذا يدل على دقة الرجل وأمانته .

وسأدع لهذا البحث أن يبين — أيها القارئ الكريم — المنهج الذى سلكته فى معالجة أخطر مشكلة فى تاريخ التفكير الإسلامى ، مستعرضا فيه بدقة وأمانة تاريخ حركة التأويل ، وموقف السلف منها وسبب الخلط الذى ظهر بين المتأخرين فى فهم موقف السلف ، كما استعرضت موقف المتكلمين والفلاسفة من تأويل نصوص « القرآن الكريم » وكيف تحولت عندهم إلى رموز وألغاز لايفهمها إلا القليلون .

ثم أبرزت موقف « ابن تيمية » ومنهجه الاستقرائى بصدد تحديد التأويل ، ومواجهته بنظريته المتكاملة فى الحقيقة والمجاز لخصومه من المتكلمين والمتصوفة والفلاسفة ، وجعلت مسك الختام لهذا البحث عرضا شيقا لمنهجه فى الإلهيات ، يقوم على أساس نظريته فى الحقيقة والمجاز ، وقدمت نماذج مختارة لتطبيق منهجه عليها ليتبين للقارئ الكريم منهجه الخاص فى الإلهيات .

وإنى أشهد الله أننى لم أدخر وسعا فى خدمة هذا البحث ، وإنما بذلت فيه جهد الطاقة ، ولا أدعى أننى وصلت به حد الكمال ، فالكمال لله وحده ، وإنما هى محاولة أقدمها فى نشدان هذا الكمال .

وفى ختام هذه المقدمة أتقدم بخالص شكرى ، وجميل ثنائى إلى فضيلة الأستاذ الدكتور « محمد عبد الرحمن بيصار » — الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية على تفضله مشكورا برعاية هذا البحث.

كما أنوه بفضل الأخوين العزيزين : الأستاذ «أحمد طلعت الغنام » والأستاذ « محمد أحمد السنباطى » على جهودهما المشكورة فى إخراج هذا البحث بالصورة المشرفة التى ظهر بها ، فجزاهما الله عن هذا العمل خير الجزاء ،

المؤلف

نبذة تاريخية عن ابن تيمية

(١) نشأته وبيئته :

هو الإمام تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن الإمام مجد الدين أبى البركات عبد السلام بن أبى محمد بن عبد الله بن أبى القاسم ابن محمد بن الخضر بن على بن عبد الله بن تيمية الحرانى ، ولد بحران يوم الإثنين العاشر من شهر ربيع الأول سنة ٦٦١ هـ ، الموافق ٢٢ يناير ١٢٦٣ م . هاجر به والده إلى دمشق عندما أغار التتار على بلاد الإسلام ٦٦٧ هـ الموافق ١٢٦٨ م .[١]

وفى دمشق استقر المقام به وبأسرته وهو مازال غلاما يافعا فى باكورة الصبا . نشأ محبا للعلم والعلماء ، لا يلوى على شىء غير الاشتغال بالعلم . كان والده عالما مقدما فى الحديث مما جعل ابن تيمية شغوفا بالاشتغال بالحديث ورجاله ، ولما نزل دمشق ذاع فضله واشتهر أمره ، وكانت له حلقات للدرس بمسجد دمشق وترلى مشيخة الحديث بدار السكرية التى كان مقيما بها والتى كانت أولى مدارس العلم التى احتضنت ابن تيمية وهو مازال فى سن الصبا[٢] .

حفظ القرآن الكريم وهو ما زال فى سن الصبا ثم اتجه إلى تحصيل العلوم فى الحديث والفقه والأصول وعلم الكلام . سمع كثيرا من الفقهاء

---

(١) ابن عبد الهادى . العقود الدرية ط. أنصار السنة المحمدية .

(٢) ابن كثير . البداية والنهاية ١٣ : ٣٠٢ .

والمحدثين وقرأ عليهم وأخذ عنهم وناظرهم جميعا وهو ما زال فى حداثة منه ، وانبهر بذكائه أهل دمشق لقوة حافظته وسرعة إدراكه قال عنه الذهبى : كان يحضر المدارس والمحافل فى صغره ويناظر ويفحم الكبار ، ويأتى بما يتحير منه أعيان البلد فى العلم فأفتى وله تسع عشرة سنة وشرع فى الجمع والتأليف من ذلك الوقت[١] .

وأثنى عليه الموافق والمخالف وسارت بتصانيفه الركبان لعلها ثلاث مائة مجلد[٢] .

وكانت دمشق فى عصر ابن تيمية مهد العلماء من أمثال النووى وابن دقيق العيد والمزى وابن جماعة وكانوا جميعا يتوافرون على دراسة الحديث وأسانيدها لبيان الضعيف منها والحسن وغير ذلك من علومه .

وكان بجوار مدارس الحديث مدارس الفقه والكلام التى جذبت إليها ابن تيمية وصرف إليها كثيرا من وقته وجهده ناقدا وشارحا مفصلا .

ومن أبرز الحركات التى ظهرت فى عصر ابن تيمية ما كان بين الحنابلة والأشاعرة من منازلات ومناظرات . فلقد لجأ الحنابلة فى دراستهم للعقائد إلى المنهج الذى سلكوه فى دراسة الفقه والمسائل الفرعية ، فكانوا يستخرجون العقائد من النصوص كما يستخرجون منها الأحكام الفرعية ، لأن الدين قد أتى بصريح ما يحتاج إليه الناس فى كلا الأمرين .

---

(١) العقود الدرية ٤ .

(٢) الذهبى . تذكرة الحفاظ ٤ : ١٤٩٦ ط. حيدر آباد ١٩٥٨ م .

بينما سلك الأشاعرة وغيرهم فى ذلك مسلك الفلاسفة والمعتزلة حيث كانوا يستدلون على أصول العقائد بالأدلة العقلية والبرهان المنطقى . وفى دائرة الخلاف بين منهج الأشاعرة والحنابلة فى أصول العقائد كانت مواقف ابن تيمية ومنازلاته ، وكانت محنه وأيامه فلقد أراد الرجل أن يعود بدراسة العقائد الإسلامية إلى مصدرها الأول خالية مما علق بها من فلسفات جدلية وآراء تقليدية فى الوقت الذى انتصرت فيه الدولة لخصوم ابن تيمية من رجال الفقه وعلماء الكلام . ومن هنا كانت حياة ابن تيمية سلسلة متصلة الحلقات مع الفقهاء والمتكلمين والصوفية ورجال الدولة فما كان يخرج من محنة إلا ليزج به فى أتون أخرى .

ولقد ذكر ابن كثير فى تاريخه كثيرا مما وقع له من ذلك [1] .

ولن أحاول الخوض فى تفاصيل ذلك ، فلقد كتب فيه الكثير ووضعت كثير من الكتب فى ترجمة ابن تيمية وحياته ومناقبه ومناظراته ومحنه ، ولكن يعنينى هنا أن أعرض بالحديث لجانبين هامين من حياة ابن تيمية أرى أنهما كانا أكبر عاملين فى توجيه حياته وسببا فى كثرة ما حلّ به .

(ب) الأول : وطنيته وشجاعته :

لقد حرص ابن تيمية على سلامة المجتمع الذى فتح عليه عينيه فوجده صريعا بين أعدائه من الخارج والداخل ، فهنالك على حدود البلاد الإسلامية تقف جيوش التتار الذين أخذوا يهددون الدولة الإسلامية

---

(١) البداية والنهاية حوادث ٧٠٥ .

وحضارتها بزحفهم المتكرر على البلاد . ولا شك أن ابن تيمية ما زال يتردد فى ذهنه بين الحين والآخر ما حل به وبأسرته من أثر غارات التتار على البلاد وما لاقته من مشقة وعناء حينما هاجرت إلى دمشق من جور التتار . ومن هنا لم يدخر جهدا فى محاربة هذا العدو الذى جثم على صدور البلاد ، فأخذ يحرض المسلمين على ضرورة محاربته وتطهير البلاد منه (١) .

ويحدثنا التاريخ عن كثير من مواقف ابن تيمية ضد غارات التتار وتحريضه المسلمين على القتال فلقد تقدم الصفوف فى واقعة شقحب ٧٠٢هـ وأفتى الجنود بضرورة الفطر فى رمضان حتى يقووا على ملاقاة الأعداء وأفطر هو أمامهم ، وكان يبيت لياليه على الأسوار حارسا أمينا على أمن بلاده .

ولما عرف عنه من الشجاعة والجرأة ، كان يقصده الناس عند المهمات ويلجأون إليه عند الشدائد .

فعندما هاجم التتار بلاد الشام ٦٩٩ هـ ، وأصبحوا على مشارف دمشق اجتمع الناس بابن تيمية وطلبوا إليه أن يذهب على رأس وفد كسفير لهم لمخاطبة ملك التتار فى الامتناع عن دخول دمشق . ولما دخل على (قازان) ملك التتار كلمه كلاما أثار دهشة الحاضرين لجرأته وشجاعته حتى أن قازان نفسه تعجب منه وتساءل : من يكون هذا الشيخ ؟ إنى لم أر مثله ، ولا أثبت قلبا منه ، ولا أوقع من حديثه فى قلبى ، ولا رأيتنى أعظم انقيادا لأحد منه .

(١) البداية والنهاية . ج. ١٤ حوادث سنة ٧٠٥ : ٧٢٨ .

(٢) الشيخ محمد أبو زهرة . ابن تيمية ط. دار الفكر العربى ١٩٥٢ م ص ٣٧ ، وانظر تاريخ ابن الوردى ٢ - ٢٨٧ .

ومما قاله للملك التتار فى ذلك : «أنت تزعم أنك مسلم ومعك قاض وإمام وشيخ ومؤذنون على ما بلغنا . وأبوك وجدك كانا كافرين وما عملا [الذى عملت . عاهدا فوفيا وأنت عاهدت فغدرت وقلت فما وفيت » ، وكان فى كلامه هذا خير عظيم حيث أخذ عهدا من قازان بعدم دخول البلاد .

وفى يوم مرج الصفر فى هذه السنة وقد أوشك اليأس أن يتسرب إلى قلوب الناس من أثر التتار ، فلقد ارتفعت الأسعار وكثر العبث فى البلاد وأراد التتار أن يستولوا على قلعة دمشق فكتب قبجق إلى النائب بالقلعة أن يسلمها لهم حتى تهدأ الأحوال وتستقر الأمور . ولكن ما أن تسرب الخبر إلى ابن تيمية حتى نهض إلى النائب وكتب إليه « لو لم يبق فيها إلا حجر واحد فلا تسلمها لهم إن استطعت » . فنزل أرجواش على أمر ابن تيمية وأرسل إلى قبجق يقول له « لن أسلمها لكم وبها عين تطرف » ، فكانت القلعة بذلك حصنا حصينا للمسلمين من أعدائهم .

وفى سنة ٧٠٠ هـ شاع بين الناس أن التتار على مشارف دمشق لمهاجمتها فأخذ الناس يتركون البلاد نهبا للأعداء ، طلبا للنجاة من جيوش التتار . ففزع ابن تيمية إلى سلاطين مصر ، حكامها يطالب منهم النصرة ومساعدة البلاد وأخذ يهدد سلطان مصر قائلا : « إن كنتم أعرضتم عن البلاد وحمايتها أقمنا لها من يحميها ويستغلها فى زمن الأمن ولو قدر أنكم لستم حكام البلاد ولا ملوكها ثم استنصركم على عدوه ، لوجب عليكم النصر . فكيف وأنتم حكام البلاد وهم رعاياكم وأنتم مسئولون عنها (١) .

---

(١) البداية والنهاية ١٤ : ١٥ .

وأكثر ما يكون ابن تيمية شجاعة عندما تواجهه المصائب والمحن.
ففى سنة ٧٠٧هـ صدر مرسوم السلطان بحبس ابن تيمية لنيله من الصوفية وكلامه فى شأنهم وطلب من القضاة والفقهاء الافتاء فى شأنه بالحبس ، ولكن لم يجد الفقهاء للشريعة مأخذا عند الرجل حتى يفتوا فى أمره بالحبس وتحير أمرهم فى ذلك ولما وجد ابن تيمية الحيرة بادية على وجوههم .تقدم بنفسه إلى الحبس قائلا : « أنا أمضى إلى الحبس بنفسى وأتبع ما فيه مصلحة المسلمين »[1] .

(ج) الثانى :محاربته البدع والمبتدعين :

لم تكن شجاعة ابن تيمية قاصرة على الجانب الوطنى من حياته فإن حبه لدينه وتمسكه به قد أخذ عليه تفكيره ، فأخذ يعمل على تنقيته مما علق به من الشوائب وما دخل فيه من البدع والمنكرات التى استفحل أمرها ، واستشرى خطرها على المجتمع .

ولقد أخذ هذا الجانب من حياته شطرا كبيرا من وقته وجهده ، وتسبب فى إلحاق كثير من المحن والاتهامات به . لأنه اعتبر ظهور البدع والمنكرات فى البلاد الاسلامية مرضا اجتماعيا حرص على سلامة المجتمع منه، لأن فشو الخرافات والبدع فى مجتمع ما تنذير فنائه ومقدمة انهياره ، وكسر شوكته فى أعين أعدائه .

وطالما وقف ابن تيمية من مجتمعه موقف الطبيب الماهر بمأتى المرض وكيفية علاجه ، ولكن العلة قد استفحلت والداء قد استشرى ، فالبدع أصبحت عرفا والمنكر عادة ومن العسير على المصلح تغيير العرف واستئصال العادة.

---

(١) المرجع السابق ١٤ - ١٣٥ وما بعدها .

لهذا فقد بدأ ابن تيمية فى أعين مجتمعه وكأنه خارجا عن العرف متمردا على العادة . فكانت حياته سلسلة متصلة الحلقات من المحن والابتلاءات ومن المواقف العصيبة التى كان سلاحه فيها السنان حينا واللسان أحيانا وكانت طبيعة الرجل الشجاعة وراء كل مواقفه ، فلم يعبأ بذى سلطان فيتقيه أو ذى جاه فيواريه لأنه كان يملك من الحجج أقواها ومن الأسلحة أحدّها .

ومن هنا فلقد ناصب العداء لكل ذى بدعة على اختلاف مشاربها . فتعرض بالنقد والتمحيص لمذاهب الفلاسفة والباطنية والشيعة والصوفية والقرامطة والإسماعيلية ، وكشف أستار هؤلاء وأولئك وانتصر للحق ولدينه منهم جميعا .

ولقد اشتدت عداوة ابن تيمية للمتصوفة والباطنية وحرص على تخليص مجتمعه من خرافاتهم التى ملكوا بها عقول السذج من الناس معلنا لهم أنه لا يوجد طريق إلى الله غير طريق محمد عليه الصلاة والسلام ، وليس هناك من هدى سوى هدى القرآن .

ولقد اجتمع به الصوفية فى حضرة السلطان ليكف عنهم ويترك لهم أحوالهم ، ثم أرادوا أن يظهروا أمامه نوعا من حيلهم ودجلهم ، فقال لهم ابن تيمية : « إنه لايسع أحدا الخروج عن الشريعة بقول ولا فعل ، وأن من أراد أن يدخل النار منهم فليغسل جسده فى الحمام ثم يدلكه بالخل ثم يدخل النار . ولو دخل النار لا يلتفت إليه ، لأن هذا نوع من الدجل » ولما أعياهم الحديث معه انصرفوا قائلين للسلطان : نحن لا تتفق أحوالنا إلا عند التتار ولا تتفق أمام الشريعة[1] .

---

(١) العقود الدرية . ص ١٩٥ .

ومع شجاعة ابن تيمية في الحق فقد كان حليما حيث يكون الحلم ، عزا يشرف صاحبه ، عفوًا حيث يكون العفو من شيم العلماء. فلقد استحثه قلاوون على أن يستصدر فتوى بقتل العلماء الذين تكرر منهم الافتاءُ بحبسه ، وكان الفقهاءُ والقضاة قد ناصروا أعداءه عليه ، فأراد أن يستغل الموقف ويستفتى ابن تيمية فى قتلهم .

ولكن حلم الرجل وعفوه قد منعاه من ذلك ، وأبت عليه نفسه الشجاعة أن يقتنصها فرصة لقتل العلماء . فقال للسلطان : من آذانى فهو فى حلّ منى. ومن آذى الله ورسوله فالله ينتقم منه . وأنت إذا قتلت هؤلاء لا تجد بعدهم مثلهم[1] » .

(د) محنته ووفاته :

جرت الطبيعة البشرية على أن كل من علا نجمه واشتهر فضله كثر حساده ، وكثر الناقمون عليه ، وما أكثر حساد ابن تيمية وما أكثر الناقمين عليه ، فإن لسان الرجل وقلمه لم يجعلا له من صديق ، لأنه لم يدار أحدا ولم يعرف النفاق إلى قلبه سبيلا .

وكان خصوم ابن تيمية هم قضاته من الفقهاء الذين كبر عليهم مخالفته لهم فى فتاواهم وآرائهم . وفى أول محنة له عام ٧٠٥ ﻫ جيء به إلى مصر تنفيذا لمرسوم السلطان بحبسه ، وحضر ابن تيمية أمام

---

(١) البداية والنهاية ١٤ : ٥٤ حوادث ٧٠٥ ﻫ .

القضاة والفقهاء حاول أن يدافع عن نفسه فلم يمكنوه : وادعى عليه ابن مخلوف بأنه يقول :

«إن الله فوق العرش حقيقة وأنه يتكلم بحرف وصوت » .
فقال له ابن تيمية : من الذى سيقضى فى ؟ فقال ابن مخلوف : أنا .
فقال ابن تيمية : كيف تقضى فى وأنت خصمى ؟ .

فغضب ابن مخلوف وأودعه السجن . وكان هذا أول عهد ابن تيمية بحياة السجون . وهذا نموذج من محاكماته ومواقف الفقهاء والقضاة منه التى كان آخرها ما وقع له عام ٧٢٦ هـ بسبب بعض آرائه . فلقد أخذ عليه الفقهاء أنه يمنع زيارة القبور حتى قبر الرسول «ص» ، فشنعوا عليه فى ذلك عند السلطان وألبوا عليه العامة والدهماء ، وما زالوا به حتى استصدروا مرسوما من السلطان بحبسه .

ومن العجيب أن ابن تيمية لم يحرم زيارة قبر الرسول «صلعم» إلا فى حالة شد الرحال فقط . ويملك من الأدلة على ذلك مايفحم الخصوم . ولكن ماكان يرضيهم منه إلا إسكات لسانه وقلمه .

ففى يوم الجمعة ١٠ شعبان ٧٢٦ هـ قرىء كتاب السلطان بحبس ابن تيمية . وما أن دخل السجن حتى وجد أعداؤه الفرصة سانحة للتشنيع عليه ورميه بالتهم النكراء ووشوا به كثيرا لدى السلطان ، حتى أصدر مرسوما بإخراج ماعنده من الورق والكتب فى جمادى الآخرة ٧٢٨هـ فأودع بعضها بمكتبة العادلية ، وتوزع معظمها على الفقهاء[1] .

---

(١) ابن الوردى . التاريخ ٢ — ٢٨٤ ، ابن كثير ١٤ — ٢١٣٥ ، العينى . العقد الجمان مصور بدار الكتب المصرية برقم ١٥٨٤ تاريخ ورقة رقم ١٣ .

ولما منع ابن تيمية من هذا الغذاء الروحي الذي كان مؤنسه في وحشته ، بلغ به الضيق مداه حتى كان يسجل أحيانا بعض آرائه بفحم على ورق متناثر .

غير أن هذه الحال لم تدم طويلا ، فلقد عاجلته منيته فاختاره الله إلى جواره في ٢٠ شوال ٧٢٨ هـ على أثر مرض انتابه ، واستمر يعاني منه عشرين يوما . حيث فاضت روحه إلى بارئها فجزاه الله خيرا عن جهاده في سبيل إعلاء دينه .

الباب الأول

التأويل بين السلف والخلف

الفصل الأول : التأويل فى اللغة والقرآن وعند المتأخرين .

الفصل الثانى : موقف السلف من قضية التأويل .

الفصل الثالث : قضية التأويل بين علماء الكلام .

الفصل الرابع : موقف الفلاسفة من النصوص .

الفصل الأول

التأويل فى اللغة ، وفى القرآن ، وعند المتأخرين

التأويل فى لغة العرب :

حسما للخلاف الذى قد ينشأ بين الباحثين فى أى مجال من مجالات العلوم الإنسانية ، وتوفيرا للجهد والوقت ، لابد من الاتفاق فيما بينهم على قانون أو مبدأ ، يرجعون إليه عند الاختلاف ويحتكمون إليه عند التنازع .

وإذا كان هدفنا الآن هو تحديد معنى كلمة التأويل فى لغة العرب ؛ فمن الأفضل أن نرجع إلى أصل استعمال الكلمة بين المتخاطبين بها أولا ، وكما هى مستعملة على ألسنتهم ، ومدونة فى كتبهم ، وفى معاجم اللغة .

ثم علينا أن نتتبع الكلمة فى مراحل تطورها ، إذا كانت تعرضت لعوامل تطورية فى استعمالاتها ، مبينين سبب هذا التغير ، أو سبب هذا التحول ، وما الهدف منه ؟ .

وإذا كانت الكلمة قد أصبحت تستعمل فى غير ما وضعت له أولا : فهل لذلك الاستعمال سند لغوى؟ أم هو مجرد تحريف وتلاعب بالألفاظ ، لخدمة أغراض وأهداف معينة ؟ .

هذا ما أحب أن أوضحه فى بيان معنى التأويل فى لغة العرب ، وسأكون فى ذلك ملتزما بالمعنى اللغوى ، كما تبينه لنا كتب اللغة ، حسب ترتيبها ترتيبا تاريخيا .

ومن أقدم ما نجده من المعاجم اللغوية القديمة هو تهذيب اللغة للأزهرى (أبو منصور محمد بن أحمد) المتوفى سنة ٣٧٠هـ[1] فينقل لنا عن ثعلب ابن الأعرابى أن «الأوْل» هو الرجوع ، وقد آل يؤول أوْلا . وعن الأصمعى آلَ القَطِران يؤول أَوْلا إذا خثر . قال : وآل ماله يؤوله إيالة إذا أصلحه وساسه .

قال لبيد :

بصبوح صافية وضرب كرينة[2] بمؤتر تأتاله إبهامها

ويقال طبخت النبيذة حتى آل إلى الثلث .

عمرو عن أبيه : الآل الأحوال جمع آله .

وآل لحم الناقة إذا ذهب .

وقال الليث : «الآيل (على وزن السيد) الذَّكَر من الأوعال . والجمع الآيايل (على وزن القبائل) . قال : وإنما سمى أيِّلا لأنه يؤول إلى الجبال يتحصن فيها .

وإذا تأملنا كل ما سبق من استشهادات حول كلمة التأويل نجد أن مادة «أوّل» فى كل استعمالاتها تفيد معنى الرجوع والعَوْد ، وهكذا فى بقية الأمثلة التى ذكرها الأزهرى ، نجد أن المادة فى أصلها الاشتقاقى تدور حول معنى الرجوع والعود .

ومما هو جدير بالاعتبار أن تهذيب اللغة من نتاج القرن الرابع

---

(١) انظر فى ذلك تهذيب اللغة للأزهرى مادة أول جـ ١٥ ص ٤٣٧ تحقيق الأستاذ ابراهيم الابيارى ط الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٦٦ .

(٢) فى لسان العرب : الكرينة الضاربة بالعود أو الصنج . تأتاله : تعالجه

الهجرى ، ومعنى ذلك أن مادة أوْل حتى هذه الفترة كانت تستعمل فى هذه المعانى التى وضحها وشرحها .

ومما يزيد الأمر وضوحا أن « مقاييس اللغة » لابن فارس[١] المتوفى سنة ٣٩٥ هـ . قد نقل إلينا هذه المعانى التى استعملت فيها الكلمة ، والتى بينها الأزهرى فى تهذيبه ، ولم نجد عنده مايخالف هذا المعنى ، ومما نقله إلينا زيادة عما فى التهذيب أن قال :

قال يعقوب « أوّل الحكم إلى أهله أى أرجعه ورده إليهم .

قال الأعشى :

أؤول الحكم إلى أهله   ليس قضائى بالهوى الجائر

وآل جسم الرجل إذا نحف . أى يرجع إلى تلك الحالة ، ومن هذا الباب تأويل الكلام وهو عاقبته وما يؤول إليه ، وذلك قوله تعالى : (هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتى تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق) يقول : مايؤول إليه فى وقت بعثهم ونشورهم .

ويتضح لنا مما نقله ابن فارس : أن كلمة تأويل استعملت عنده فى نفس المعنى والمفهوم الذى كانت تستعمل فيه مادة (أوْل) عند الأزهرى ، وذلك لأن التأويل يرجع فى أصله الاشتقاق إلى الأول .

لهذا نجد أن ابن فارس يقول : « ومن هذا الباب تأويل الكلام وهو عاقبته وما يؤول إليه ، ثم يستشهد بالآية الكريمة ، ويبين معنى التأويل فيها ، ثم أورد البيت السابق للأعشى وقد استعمل فيه مادة أول بمعنى الرجوع والعاقبة[٢] .

---

(١) أنظر مقاييس اللغة جـ١ ص١٥٩ مادة أوْل. تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون ط القاهرة سنة ١٣٦٦ هـ .   (٢) أنظر المرجع السابق ص ١٥٩ ، تهذيب اللغة ١٥ — ٤٤١ .

ونخرج من ذلك بنتيجة هامة : هى أن كلمة التأويل كانت تستعمل على ألسنة اللاويين ، من رواه ومحدثين ، حتى بداية القرن الخامس الهجرى فى معنى : المرجع والمصير والعود ، حيث لم يرد إلينا فى المعاجم التى وضعت فى هذه الفترة – وهى المصدرالوحيد لكل المعاجم التى وضعت بعد ذلك – مايخالف ذلك .

وإذا انتقلنا إلى لسان العرب[1] ، وهو من نتاج القرن السابع الهجرى ،وقد جمع فيه ابن منظور المتوفى سنة ٧١١ هـ كل مايتصل بمادة « أول » ومشتقاتها ، وما استعملت فيه من معانى ، نجد أنه ينقل لنا أمثلة واستشهادات ، تؤكد لنا هذا المعنى وتوضحه ، فمن ذلك قوله : « آلت عن الشيء ارتددت عنه » ، وفى الحديث : (من صام الدهر فلا صام ولا آل) أى : لارجع إلى خير .

وأول الكلام وتأوله : دبره وقدره ، وأوله وتأوله : فسّره ، وقوله عز وجل : (ولما يأتهم تأويله) أى لم يكن معهم علم تاويله . وقيل معناه : لما يأتهم مايؤول إليه أمرهم فى التكذيب به من العقوبة .

وفى حديث ابن عباس : (اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل) .

وعن الليث قال : « التأويل تفسير مايؤول إليه الشيء » .

وأبو عبيدة قال : « التأويل المرجع والمصير » .

وإذا أضفنا إلى ماتقدم من معنى التأويل الذى بينته لنا معاجم القرن الرابع الهجرى هذا المعنى ، الذى نقله ابن منظور عن الليث

---

(١) انظر لسان العرب مادة « أول طبع المطبعة الأميرية سنة ١٣٠٢ هـ جـ ١٣ ص ٣٣ وانظر محيط المحيط ط الأمريكانية سنة ١٨٢٧ م بيروت ١ – ٥١ مادة « أول » .

والجوهرى ، والذى مضمونه أن من معانى التأويل التفسير والتدبر وحسن تقدير الأمور ، يتضح لنا : أن التأويل كان يستعمل عند علماء اللغة من رواة ومحدثين فى هذين المعنيين .

الأول : المرجع والمصير والعاقبة ، كما بينت ذلك معاجم القرن الرابع الهجرى .

الثانى : التفسير والتدبر والبيان ، كما وضح ذلك ابن منظور ونقله عن الليث والجوهرى .

وهذان المعنيان هما اللذان استعملا فى عصر الصحابة والتابعين وتابعيهم ، ولم يعرف لهما معنى ثالث .

وقد استعمل الرسول — صلى الله عليه وسلم — الكلمة فى كلا المعنيين

فمن استعمالها على لسانه بمعنى العاقبة والمصير ماروى عنه — صلى الله عليه وسلم — أنه لما نزلت الآية الكريمة : (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم) الآية قال : (إنها كائنة ولم يأت تأويلها بعد[1]) أى لم يحصل ، ولم يحدث مدلولها العملى والواقعى ، الذى هو عين تأويلها ، والذى هو مصير المخاطبين ، وعاقبة أمرهم .

ومن استعمالها فى المعنى الثانى مادعا به الرسول — صلى الله عليه وسلم — لابن عباس : (اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل) .

---

(١) حديث ورد فى الترمذى ١١ — ١٨٧ وقال عنه : حديث حسن .

وحين نزلت الآية الكريمة : (ومايعلم تأويله إلا الله) قال ابن عباس : « أنا ممن يعلم تأويله » : فالتأويل الذى استعمله ابن عباس ونسب إلى نفسه العلم به ، والذى دعا به الرسول له هو معرفة معانى الآيات التى نقلت عنه .

وقد روى عن الزهرى قال : « قلت لعروة : مابال عائشة تتم فى السفر يعنى الصلاة ؟ ..

قال : تأولت كما تأول عثمان » أراد بتأويل عثمان أنه أتم الصلاة بمكة فى الحج ، وذلك أنه نوى الإقامة بها .

ولن أطيل فى بسط الأمثلة والشواهد التى تحضرنى الآن فى تأكيد استعمال الكلمة فى عصر الصحابة والتابعين فى هذين المعنيين السابقين فقط [١] ، والتى تدل على أنه لم يعرف لها معنى ثالث فى هذا العصر .

ثم نجد ابن منظور فى القرن السابع الهجرى ينقل لنا عن ابن الأثير [٢] فى معنى التأويل: « أنه نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلى إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ماترك ظاهر اللفظ » .

وهذا المعنى ينقله الزبيدى فى تاج العروس [٣] عن ابن الكمال إذ يقول «قال ابن الكمال : « التأويل صرف الآية عن معناها إلى معنى تحتمله ، إذا كان المعنى المحتمل الذى تصرف إليه الآية موافقا للكتاب والسنة » .

---

(١) انظر فى هذه المادة لسان العرب لابن منظور ، الموافقات للشاطبى ١ – ١٣٢ طبعة الرحمانى تحقيق عبد الله دراز « بدون تاريخ المحيط ١ – ٣٤١ طبعة الحلبى ١٩٥٢ ، المصباح المنير ١ – ٤١ ط الأميرية ١٩٢٨ ، مختار الصحاح ٣٢ ط الأميرية سنة ١٩١٨ .

(٢) انظر النهاية فى غريب الحديث لابن الأثير ١ – ٨٠ ط الحلبى ١٩٦٣ .

(٣) تاج العروس : ٧ – ٢١٤ مادة أول ط دار صادر بيروت سنة ١٩٦ م .٦٠

ثم ينقل عن جمع الجوامع للسبكي : أن التأويل « هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فإن حمل لدليل فصحيح . أو لما يظن دليلا ففاسد . أولا لشيء فلعب لا تأويل » .

وعن ابن الجوزي –وهو من الحنابلة– أن التأويل نقل الكلام عن موضعه إلى مايحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ماترك ظاهر اللفظ .

وبذلك يصبح للتأويل ثلاثة معان : المعنيان السابق ذكرهما ؛ والثالث هو : نقل ظاهر اللفظ إلى مايحتاج في إثباته إلى دليل ، أو بمعنى آخر : صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله اللفظ .

وهذا المعنى الثالث لم يرد في المعاجم المتقدمة ، وإنما ورد في لسان العرب ، وتاج العروس، وكلاهما من نتاج العصور المتأخرة عن عصر الرواية والاستشهاد والاحتجاج .

وسأناقش عند الكلام عن التأويل عند الأصوليين هذا المعنى الثالث وكيف ظهر واشتهر في العصور المتأخرة ولكن أريد الآن أن أضع في الاعتبار الملاحظات الآتية عن هذا المعنى : —

١ — لم يرد هذا المعنى في معاجم القرن الرابع الهجري : ومعنى ذلك أنه لم يكن معروفا بين رجال اللغة والمعنيين بها ولم يكن مشتهرا بينهم .

٢ — روى ابن منظور هذا المعنى عن « ابن الأثير » ورواه الزبيدي عن « ابن الكمال » و « السبكي » و « ابن الجوزي » ، وهؤلاء ليسوا

رواة لغة ولا محدثين بها ، ولم يعرف عن أحد منهم أنه اشتغل بذلك ، وإنما هم بين فقيه ، أو متكلم ، أو أصولى .

٣ – إن رواية هذا المعنى جاءت مجردة عند كل منهما عن الأمثلة والشواهد، التى تبين استعمال التأويل فى هذا المعنى الذى أرادوه وتوضحه، وهذا عكس ماعهدناه منهما إزاء الاستعمالين الآخرين للفظ التأويل ، حيث أورد كل منهما من الأمثلة والشواهد ما وضح به المعنى المراد من الكلمة ، ويترتب على هذه الملاحظة نتيجة مهمة وهى : أن الكلمة لم تستعمل فى هذا المعنى مطلقا بين رجال اللغة فى العصور المتقدمة ، إذ لو استعملت عندهم فى ذلك لأوردوا لها أمثلة ، وشواهد توضيحية ، كما فعلوا إزاء الاستعمالين الآخرين .

٤ – وإذا لم تكن الكلمة قد عرفت بينهم ، ولم تستعمل فى هذا المعنى ، ثم وجدناها بعد ذلك فى المعاجم المتأخرة فلابد من أنها قد شاعت واشتهرت بهذا المعنى فى مجال آخر ، غير مجال الدراسة اللغوية ، وصارت من الشهرة بحيث أصبح متعارفا عليها ، وتمكنت بذلك أن تجد لها مكانا فى المعاجم اللغوية المتأخرة .

أما كيف ظهر هذا المعنى فسأتحدث عن ذلك عند الكلام عن التأويل عند الأصوليين . والآن وقد اتضح أمامنا هذه الاستعمالات الثلاثة للتأويل نريد أن نعرف أى استعمال منها قد جاء به القرآن .

(ب) التأويل كما جاء به القرآن :

تكررت كلمة التأويل فى القرآن فى أكثر من سورة ، بل تكررت فى بعض سوره أكثر من مرة ، وحين أتحدث عن التأويل فى لغة القرآن أقصد من ذلك أمرين : —

الأول : — أن القرآن الكريم — وهو قمة اللغة العربية فصاحة وبيانا قد استعمل التأويل فى معنى وضحه السلف والأئمة من خلال فهمهم للقرآن وسماعه من الصحابة ، وبينوا لنا ماغمض من ذلك ، وهذا يعيننا على تحديد معنى التأويل ، وتوضيحه فى لغة العرب .

الثانى : — أنه لاضير إذا استعمل التأويل فى عصور متأخرة استعمالا اصطلاحيا خاصا بطائفة معينة ، مادام ذلك اصطلاحا يستخدمونه فيما بينهم ولو كان هذا الاصطلاح مخالفا للمعنى الذى استخدمه القرآن ، فإن كثيرا من الكلمات قد تستعمل بمعان اصطلاحية بالإضافة إلى معانيها اللغوية العامة ، وذلك كالصلاة مثلا فإن معناها العام هو الدعاء ، ولها معنى اصطلاحى بين الفقهاء وهو : أقوال وأفعال مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم بشرائط خاصة ، ولاشك أن هناك عديدا من الكلمات التى تستعمل بمعان اصطلاحية بالإضافة إلى معانيها اللغوية العامة ، وقد تستعمل فى عصر بمعنى يخالف المعنى الذى استعملت فيه فى عصور سابقة ، فالكلمات كالكائنات تسير فى سلم التطور الاجتماعى للبيئة التى تعبر بها عن حاجاتها لتستطيع أن تسد مطالب التعبير اللغوى لحاجات مجتمعها وقضاياه ..

لكن لا ينبغى لطائفة أو لأخرى أن تدعى أن الاصطلاح الذى استعملت فيه هذه الكلمة أو تلك هو معناها اللغوى العام ، أو هو المعنى الوارد فى القرآن .

ولا أن تجعل أقوالها واصطلاحاتها المتأخرة عن عصر النبوة والاحتجاج اللغوى أصلا وحكما نفسر به ماورد فى القرآن .

ولابد من القيام بعملية استقراء كاملة لكل استعمالات التأويل فى القرآن وماهى أقوال السلف والأئمة فيها ، وهل ماقاله أئمة السلف والتفسير يخالف ما ورد فى معناها فى المعاجم اللغوية المتقدمة . . . ؟ .

وسألتزم فى ذكر هذه الآيات منهج القرآن فى ترتيب السور، ولنترك الحديث موقتا عن معنى التأويل فى آية « آل عمران » لكثرة ماورد فيها من خلاف ، حتى نستعين بغيرها فى توضيح معناها وترجيح ما نراه .

وقد وردت كلمة التأويل فى سورة النساء آية رقم ٥٨ قال تعالى(يـأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فَرُدّوه إلى الله والرسولِ إن كنتم تُؤمنون بالله واليومِ الآخرِ ذلك خيرٌ وأَحْسَنُ تَأْويلاً) .

يقول ابن جرير الطبرى فى تفسير : (وَأَحْسَنُ تأْويلا) أى جزاء ، وذلك أن الجزاء هو الذى صار إليه أمر القوم »[(١)] .

وفسرها مجاهد وقتادة بالثواب .

وفسرها السدى وابن زيد وابن قتيبة والزجاج بالعاقبة .[(٢)]

---

(١) انظر تفسير الطبرى : ٦ – ٢٠٩ طبع دار المعارف سنة ١٩٥٨ م تحقيق الأستاذ محمود شاكر .

(٢) انظر تفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا سنة ١٣٥٠ هـ ، رسالة الأكليل لابن تيمية : ٢٦ صبيح ١٩٦٦ م ضمن مجموعة .

فالتأويل هنا هو تأويل فعلهم الذى هو رد ماتنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة ، ولا يحتمل بحال أن يكون معنى التأويل هنا التفسير والبيان أو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يخالفه .

وفى سورة الأعراف : آية رقم ٥١ ، ٥٢ .

قال تعالى — فى شأن الذين نسوا لقاء ربهم — : (ولقد جِئْنَاهُم بكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ على عِلْمٍ هدًى ورحمةً لقومٍ يؤمنون ، هل ينظرون إلا تأويلَه يوم يَأْتِى تأويلهُ يقولُ الذّين نسوهُ مِن قبلُ قد جاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بالحق) الآية .

يقول ابن جرير الطبرى — فى معنى التأويل هنا — « أى ما يؤول إليه عاقبة أمرهم من ورودهم على عذاب الله وصليهم جحيمه ، وأشباه هذا مما أوعدهم الله به » .

وقال قتادة : هل ينظرون إلا تأويله :أى عاقبته ، وفى رواية عنه : ثوابه

وعن ابن وهب فيما رواه عن ابن زيد : (يَومَ يأتِى تَأْويلهُ) قال : « يوم يأتى حقيقته » .

وقد قرأ (هذا تَأْويل رُؤْيَاىَ مِن قَبْلُ) قال : هذا تحقيقها .

وقرأ : (وما يَعلَمُ تأويلهَ إلاَ اللهُ) قال : ما يعلم حقيقته إلا اللهُ .

وأما قوله : (يوم يأتى تأويله) فإن معناه يوم يجيء ما يؤول إليه أمرهم من عقاب الله[١] .

---

(١) انظر تفسير الطبرى ١٢ — ٤٧٨ ط دار المعارف ١٩٥٨ م

وفى رواية عن ابن عباس : أن التأويل هنا بمعنى التصديق لوعده ووعيده ، أى يوم يظهر صدق ما أخبر به عن الآخرة [١] .

وفى سورة يونس آية رقم ٣٨ .

قال تعالى فى حق المكذبين لرسوله : (بَلْ كذبُوا بِمَا لَمْ يُحيطُوا بعلْمه وَلَمَّا يَأْتِهِم تَأْوِيلُهُ كَذلِكَ كَذَّبَ الَّذِين مِنْ قَبْلهم فَانْظُر كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ) .

قال ابن جرير الطبرى : يقول تعالى ذكره : ماهؤلاء المشركين يامحمد تكذيبك ، ولكن بهم التكذيب بما لم يحيطوا بعلمه ، مما أنزل الله عليك فى هذا القرآن من وعيدهم على كفرهم :(ولما يأتهم بعد بيان مايؤول إليه دلك الوعيد ، الذى توعدهم الله به فى هذا القرآن [٢] .

فالتأويل هنا المراد به : وقوع ما أخبر به القرآن ، وهو الأثر الخارجى والمدلول الواقعى بوعيد هؤلاء ، ولا يصح بحال أن يكون معنى التأويل هنا أو فى الآية السابقة : التفسير والبيان أو إرادة غير الظاهر .

وفى سورة يوسف تكررت كلمة التأويل أكثر من مرة ، ففى الآية رقم ٢١ قال تعالى : (وكذلكَ مَكَّنَّا ليُوسُفَ فى الأَرض وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ) .

عن السدى : أن المراد تعبير الرؤيا .

وفى الآية رقم ٣٥ قال تعالى : (ودَخَلَ مَعهُ السِجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنّى أَرَانِى أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الآخَرُ إِنِّى أَرَانِى أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِى خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ منه نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَراكَ مِنَ المُحْسِنينَ) والمراد : أخبرنا بما يؤول إليه أمر ماأخبرناك أنا رأيناه فى منامنا .

---

(١) انظر تفسير المنار ٣ - ١٧٣ وبعدها . (٢) تفسير الطبرى ١٥ — ٩٣

ثم قال لهما يوسف آية رقم ٣٦ من نفس السورة : (لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا) . فبعد أن بين لهما مايصير إليه أمر مارأياه فى منامهما من الطعام الذى رأياه قال لهما ذلك ، أى تأويل رؤياكما مما علمنى ربى ، وذلك إشارة إلى قوله تعالى : (وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ)[1] وكذا بقية الآيات الواردة فى هذه السورة ، كلها تتحدث عن تأويل الرؤيا ، وأحاديث الناس ، وتأويل هذه الأحاديث ، وتلك الرؤى هى نفس مدلولها الخارجى الذى تصير إليه .

وفى سورة الإسراء آية رقم ٣٥ . قال تعالى: (وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا) . أى مآلا ومرجعا كما سبق فى آية النساء[2] .

وفى سورة الكهف آية رقم ٧٧ قال تعالى حكاية عن موقف الخضر من موسى لما تتابعت أسئلته ولم يستطع صبرا على ما رآه من الخضر : (هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عليه صَبْرًا) . أى بما يؤول إليه عاقبة أفعاله التى فعلها الخضر ولم يستطع « موسى » صبرا على ترك مساءلته عنها[3] .

ولما بين له الخضر ما سأل عنه قال له فى النهاية : (ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عليه صبرا) آية ٨١ .

أى هذا الذى ذكرته لك من الأسباب التى من أجلها فعلت الأفعال التى استنكرتها منى .

---

(١) تفسير الطبرى ١٢ — ١٢٠ . وانظر فى بقية الآيات الواردة فى هذه السورة جزء رقم ١٢ — ١٦ ، ٨٦ ، ١٢٥ ، الطبعة الميمونية وكذلك ١٣— ٤٠ ، ١٥ — ٥٦٠ طبع دار المعارف .

(٢) تفسير المنار ٣ — ١٧٣ .

(٣) انظر تفسير الطبرى : ١٦ — ٦ ط الميمونية .

وفى هذا إعلام من الله لنبيه أن أفعاله بالمشركين وإن كانت فى الظاهر تجرى على مثال ما يقع منه لأوليائه ، إلا أن تأويل أمرهم صائر إليهم لا محالة، كما كانت أفعال الخضر بخلاف الصحة فى الظاهر عند موسى إذ لم يكن عالما بعواقبها ، ولكنها ماضية فى الحقيقة على الصحة وآيلة إلى الصواب فى العاقبة [١] .

فالتأويل هنا تأويل الأفعال التى وقعت من الخضر ، من خرقه السفينة بغير إذن صاحبها ، وقتل الغلام ، وإقامة الجدار للغلامين اليتيمين ، وهذه الأفعال هى التى أنكرها عليه موسى لأنه لم يكن عالما بعواقبها وماستصير إليه .

ولا يمكن أن يراد بالتأويل هنا نقل اللفظ إلى معنى آخر .

يتبين لنا من كل ماسبق أن التأويل لم يرد مستعملا فى هذه الآيات إلا بمعنى المآل والمرجع والمصير ، أو الأثر الخارجى الذى يقع جزاء لقوم وعاقبة لهم ، أو مآلا لأحاديث الناس وتعبيرا لرؤياهم .

(ﺟ) بين التأويل والتفسير :

استعمل المفسرون التأويل فى معنى التفسير والبيان ، واستعمله الرسول — صلى الله عليه وسلم — فى نفس المعنى حين دعا لابن عباس (اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل) . فالتأويل هنا يراد به التفسير والبيان ، وكشف المعنى وتوضيح المراد .

ونجد ابن عباس — رضى الله تعالى عنه — حين يقرأ الآية الكريمة : (هُو الذىَ أَنْزَلَ عليكَ الْكتابَ مِنه آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتاب

---

(١) الطبرى : ١٦ — ٦ .

وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ . فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعونَ ما تَشَابَهَ منه ابتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ).

يقول ابن عباس : « أنا ممن يعلمون تأويله » ومراد ابن عباس — والله أعلم — تفسيره وبيانه .

وكل ما ورد عن ابن عباس من أنه يعلم تأويل القرآن فيجب حمله على معنى التفسير والبيان ، ولا يجوز القول بأنه يعلم حقائق تأويل القرآن الخارجية ، لأن ذلك من الغيوب التى استأثر الله بعلمها .

والطبرى فى تفسيره العظيم قد استعمل التأويل أيضا فى معنى التفسير والبيان ، إذ نجده يقول : وتأويل الآية عندنا : كذا . ثم يشرع فى تفسيرها ، وقال أهل التأويل فيها : كذا ؛ ثم يحكى أقوال المفسرين من السلف ، والأشبه بتأويل الآية كذا ؛ ومراده بكل ذلك تفسير الآية وتوضيح معناها .

وتكثرة استعمال التأويل فى هذا المعنى عند السلف ولشيوعه بينهم اختلط بمعنى التفسير ، وأصبح كل منهما يستعمل حيث يستعمل الآخر .

ولعل هذا يقودنا إلى بيان الفرق بين التفسير والتأويل .

فالتفسير : « هو علم نزول الآية ونصها ، والأسباب التى نزلت فيها ، وبيان وضع ألفاظها حقيقة ومجازا »(١) .

---

(١) انظر التفصيل فى الفرق بين التفسير والتأويل لابن العماد مخطوط ٣٤٤٤ ج بدار الكتب ، وانظر عوارف المعارف للسهروردى المتوفى ٦٣٢ هـ ص ٤٨ بهامش إحياء علوم الدين للغزالى ط الميمنية.

والتأويل : « إخبار عن حقيقة المراد من الآية » .

وقال الراغب فى مفردات القرآن : « إن التفسير أعم من التأويل وأكثر ما يستعمل فى الألفاظ ، أما التأويل فأكثر ما يستعمل فى المعانى والجمل ، وأكثر ما يستعمل فى الكتب الإلٓهية ، أما التفسير فيستعمل فيها وفى غيرها[1] .

ولقد اهتم بعلم التفسير أئمة السلف وعلماؤهم ، وصنفوا فى ذلك مصنفات زاخرة بشتى ألوان المعرفة عن علوم القرآن ، وأسباب نزوله وعلم تفسيره ، وما يقبل من التفسير وما يرد وموضوع التفسير ، وغايته وأنواعه .

يقول العمادى « التفصيل » عن موضوع التفسير .

وموضوعه : فهم مراد الله تعالى من حيث المعانى ووجوه الإعجاز ومواقع المناسبات وغير ذلك مما لا يحيطه إلا علاّم الغيوب فكيف يوقف له على نهاية . بل إنما يعطى الشخص من ذلك بحسب الإلهام الإلٓهى وهو لايوقف عند غاية .

أما غايته : فالاعتصام بالعروة الوثقى بالوقوف على معانى التنزيل الحكيم .

أما أنواعه : فقد قال ابن عباس : التفسير على أربعة أوجه : وجه تعرفه العرب بكلامها ، ووجه لايعذر واحد بجهالته ، ووجه يعلمه العلماء ، ووجه لا يعلمه إلا الله .

---

(١) مفتاح السعادة لطاش كبرى زادة ٢ — ٥٧٣ ط دار الكتب الحديثة سنة ١٩٦٨ م
مفردات غريب القرآن للأصفهانى ، كتاب الألف ٣١ — ٣٢ ، كتاب الفاء ٣٣٠ ط ١ الحلبي سنة ١٩٦١ م .

وعلى ضوء الأثر المروى عن ابن عباس تكلم العلماء فيما يجوز الخوض فيه من التفسير وما لايجوز فقالوا إن التفسير الذى هو علوم القرآن على ثلاثة أقسام :

الأول : علم لم يطلع الله عليه أحدا من خلقه : وهو ما استأثر الله به من أسرار كتابه ، من معرفة كنه ذاته ، وحقائق أسمائه ، وصفاته ، وتفاصيل غيوبه التى لا يعلمها إلا هو .

الثانى : ما أطلع الله عليه نبيه من أسرار كتبه واختصه به ، وهذا لايجوز الخوض فيه إلا للرسول ، قيل ومنه أوائل السور .

الثالث : علوم علمها الله لنبيه مما أودع فى كتابه من المعانى الجلية والخفية وأمره بتعليمها وهذا قسمان :

القسم الأول : لايجوز الخوض فيه إلا بطريق السمع ، كأسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ .

القسم الثانى : وهو ما يؤخذ بطريق النظر والاستدلال وهذا أيضا قسمان .

قسم اختلفوا فى جوازه ، وهو تأويل المتشابه من الآيات .

وقسم اتفقوا على جوازه ، وهو استنباط الأحكام الأصلية والفرعية من الأمور العملية وهو المسمى بالفقه[1] .

---

(١) انظر مفتاح السعادة لطاش كبرى زادة ٢ – ٩١ .

وقد وضعوا لقبول التفسير شروطاً منها :

١ ـ ألا يرفع ظاهر المعنى المفهوم من اللفظ حسب القوانين اللغوية وما تعارف عليه العرب فى التخاطب بهذه الألفاظ .

٢ ـ ألا يخالف قاعدة شرعية مجمعا عليها بين العلماء والأئمة .

٣ ـ ألا يناقض نصا قرآنيا آخر .

٤ ـ وجوب مراعاة الغرض المسوق له الآية حسب علمه بسبب نزولها .

أما أنواع التفسير الباطلة والمردودة فيجعلها بعضهم خمسة أنواع وهى :

الأول : التفسير من غير تحصيل للعلوم التى لابد منها من لغة ونحو . . . الخ .

الثانى : الخوض فى تأويل المتشابه بدون سند عن الرسول أو أثر صحيح فى ذلك .

الثالث : التفسير المقرر للمذهب الفاسد بأن يجعل المذهب أصلا والتفسير تبعا له فيرد إلى رأيه الكتاب والسنة بأى طريق كان ، وقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم : « من قال فى القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ » .

الرابع : التفسير بالقطع بأن مراد الله كذا من غير دليل ، فلقد قال أبو بكر : « أى سماء تظلنى وأى أرض تقلنى إن أنا قلت فى كتاب الله ما لا أعلم » .

الخامس : التفسير بالاستخفاف والهوى ، وذلك كمسلك الباطنية والخوارج والشيعة وغير هؤلاء من أهل البدع فى المقاصد الفاسدة — ليلبسوا على الناس فهمهم لمعانى القرآن ومقاصده .

ولخطورة القول فى كتاب الله من غير علم كان السلف كثيراً ما يتحرج أحدهم عن ذلك قال عبد الله بن شوذب : كنا نسأل سعيد ابن المسيب عن الحلال والحرام وكان أعلم الناس ، فإذا سألناه عن تفسير آية سكت كأن لم يسمع[1] .

وقال الطبرى فيما يرويه عن أحمد بن حنبل : لقد أدركت فقهاء المدينة وإنهم ليعظمون القول فى التفسير ، وكثيراً ما كانوا يتواصون بعدم الخوض فى ذلك من غير علم لأنهم فى ذلك يروون عن الله عز وجل ، وإذا تعرض أحدهم لتفسير آية فإنما يفسرها مسندة إلى الرسول أو إلى صحابى سمعها منه ، وهذا هو المنهج الصحيح فى تفسير القرآن .

ومن هنا قال ابن تيمية : إن أهم التفاسير الموجودة بأيدينا اليوم وأصحها هو تفسير الطبرى لأنه يذكر مقالات السلف بالأسانيد الثابتة عنهم وليس فيه بدعة ، ولا ينقل عن المتهمين[2] .

وإذا كنا قد انتهينا الآن من بيان معنى التأويل فى عرف السلف من المفسرين فما معنى التأويل فى اصطلاح المتأخرين من الفقهاء — والمتكلمين ؟ .

---

(١) تفسير الطبرى ١ — ٢٩ ط بولاق .

(٢) مقدمة فى أصول التفسير لا بن تيمية ص ٥٦ ط السلفية سنة ١٣٨٥ هـ .

(د) التأويل فى اصطلاح المتأخرين من فقهاء ومتكلمين

اشتهر التأويل فى عرف المتأخرين من الفقهاء ورجال الأصول بمعنى : « صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى تحتمله إذا كان هذا المعنى الذى تصرف إليه الآية موافقا للكتاب والسنّة » .

ونجد هذا المعنى فى كتب الأصول والفقه ، وكأنه هو المعنى المقصود عند إطلاق كلمة التأويل ، وأصبح من الشهرة بحيث تنوسى أوتجوهل بجانبه المعنى اللغوى العام ، واستطاع المعنيون بالتأويل من رجال الأصول وعلماء الكلام أن يفسحوا لهذا المعنى الحادث مجالا فى القواميس ، اللغوية المتأخرة ، التى دونت بعد القرون الثلاثة الأولى للهجرة .

فنجد فى تاج العروس أن الزبيدى يحكى هذا المعنى عن ابن الكمال وعن ابن الجوزى من متكلمى الحنابلة ، وابن منظور فى لسان العرب يحكى لنا هذا المعنى عينه عن ابن الأثير .

أما المعاجم المتقدمة فلم نجد فيها ذكرا لهذا المعنى .

وإذا بحثنا فى كتب الأصول أو علم الكلام أو كتب التفسير المتأخرة نجد هذا المعنى هو المعروف بينهم والمستعمل على ألسنتهم . ففى كتاب جمع الجوامع للسبكى وهو من كتب الأصول نجد أن البنانى يقول فى حاشيته [1] : « التأويل حمل الظاهر على المحتمل المرجوح » لدليل يقترن به .

وفى كتب علم الكلام المتأخرة نجد أن هذا المعنى مستعمل فى معظمها إن لم يكن فى جميعها ، فهو عند الرازى فى « تأسيس التقديس »

---

(١) حاشية البنانى على جمع الجوامع لابن السبكى ٢ – ٤٦ ط المصرية سنة ١٢٨٥ هـ .

وبقية كتبه ، وعند الغزالى من قبل فى « إلجام العوام » « وفيصل التفرقة » ، ومن قبلهما عند إمام الحرمين فى « الشامل » و «الإرشاد» و « العقيدة النظامية » وهو عند ابن رشد فى « فصل المقال » .

فالتأويل عند هؤلاء جميعاً هو : « صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى يحتمله اللفظ » كما يتضح هذا جليا من موقفهم جميعاً من آيات الصفات .

والذى يلفت النظر هنا أن التأويل بهذا المعنى أصبح فى عرف المتكلمين والفقهاء والمفسرين هو الذى ينصرف إليه الذهن عند الإطلاق ولم يتنبه واحد من هؤلاء إلى التأويل بالمعنى الذى استعمله القرآن .

والآن لابد لنا أن نتساءل : إذا لم يكن التأويل بهذا المعنى معروفاً عند السلف ولا فى القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، فكيف أصبح شائعا ومتعارفاً عليه بين المتأخرين بحيث تنوسى بجانبه المعنى اللغوى للكلمة ؟

هل يعتبر ذلك من قبيل التطور الدلالى للألفاظ ؟ فيكون اللفظ مستعملا بمعنى فى العصور المتقدمة ، ثم يستعمل بمعنى آخر فى عصر متأخر ، حسب اصطلاح المتخاطبين بهذا اللفظ ؟ ؟

ولكن إذا كان هذا الافتراض صحيحاً فهل يجوز أن يعتسف القول ويجعل هذا المعنى المتأخر هو عينه المعنى المستعمل فى القرآن . ؟ ؟

إن الأمر فى هذا يحتاج إلى مزيد نظر وتأمل .

إن استعمال التأويل بهذا المعنى ، كما يبدو لى ، نشأ تحت ظروف عقائدية خاصة وأخذ ينمو هذا الاستعمال تحت أعين حارسة عليه تحوطه وترعاه بعنايتها حتى كتب له الذيوع والانتشار .

ولو ألقينا نظرة فاحصة فى تاريخ الفرق السياسية والكلامية وخاصة فى ظروف نشأة الشيعة والباطنية. أقول لو تأملنا ظروف نشأة هذه الفرق فربما وجدنا بداية الطريق .

وإذا ألقينا نظرة على معتقدات هذه الفرق وخاصة على ما أسموه بعلم الظاهر والباطن وما وضعوه من مصنفات حول هذا العلم فقد نجد ما يقوى هذا الافتراض .

وإذا علمنا أن هناك أثرا تردد كثيرا فى كتب الشيعة وهو « أن لكل ظاهر باطن ولكل تنزيل تأويل » ألا نكون بذلك قد وضعنا يدنا على بداية الطريق . ؟

لقد تردد الأثر المذكور فى كثير من المصنفات الإسماعيلية وخاصة فى كتب القاضى الفاطمى «النعمان بن حيون التميمى » مثل « أساس التأويل » ، « وتأويل الدعائم » .

وتردد أيضا فى كتب المتصوفة . فنجده عند الغزالى فى « الإحياء » و « المشكاة » مرفوعا إلى علىّ بن أبى طالب .

وعند الشيعة مرفوعا إلى الإمام جعفر الصادق .

ولو وضعنا الأثر أمام أعيننا ، ووضعنا بجانبه التعريف الاصطلاحى للتأويل لوجدنا الشبه واضحا ، والعلاقة قوية بين التأويل بمعناه الاصطلاحى ، وبين الأثر المتردد على ألسنة الشيعة والصوفية السابق ذكره .

فهنا ظاهر وباطن وتنزيل وتأويل .

وفى التأويل الاصطلاحى ظاهر غير مراد، وباطن مراد يجب البحث عنه فالقول بالباطن هو الأساس الذى وضع لأجله تعريف التأويل بهذا المعنى .

ومن هنا استطاع الباطنية أن يستغلوا التأويل بهذا المعنى أسوأ استغلال مستندين فى ذلك إلى الأثر المذكور (لكل ظاهر باطن ، ولكل تنزيل تأويل) ، ووضعوا قواعد عقائدهم تحت ستار علم الباطن ، بعيدا عن أعين الظاهر المصروف عنه اللفظ .

وإذا كنت لا أملك الآن أدلة حاسمة تؤكد لى هذا الافتراض ، أو تحدد الفترة التاريخية التى بدأ استعمال التأويل فيها بهذا المعنى إلا أنه لا ريب فى أن النصيب الأكبر فى ذلك يرجع إلى الدور الذى قام به أصحاب الاتجاه الباطنى من الصوفية والشيعة ، يشاركهم فى هذا كثير من الفرق الذين نادوا بفكرة الإمام المعصوم ، الذى يؤتى من لدنه تأويل التنزيل ، فلقد ساهم هؤلاء جميعا فى شيوع استعمال التأويل بهذا المعنى ، واختاروا لشيوع آرائهم وذيوعها الشخصيات التى يحسن المسلمون الظن بهم مصوبين بذلك سهامهم إلى ظواهر الشرع فأبطلوها ، وإلى كتاب الله فحرفوه .

وإنى لأرجو أن يوفقنى الله فى هذا البحث إلى إلقاء المزيد من الضوء على نشأة التأويل بهذا المعنى وعلى الدور الذى قام به فى فكرنا الإسلامى .

والذى أريد أن أخرج به من كل ماتقدم أن التأويل قد استعمل فى عرف السلف فى معنيين فقط هما :

الأول : بمعنى المآل والعاقبة والمصير وهو مانجده مكررا فى آيات القرآن .

الثانى : بمعنى التفسير والبيان وحسن تقدير الأمور وهو ما دعا به الرسول لابن عباس وما كان يتخاطب به الصحابة .

ثم استعمل التأويل بمعنى محدث : « وهو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر » وهذا الاستعمال لا أصل له فى كتب اللغة المتقدمة ، ولم يستعمل فى عصر السلف .

وإذا كنا بذلك قد أوضحنا القول فى معنى التأويل قديما وحديثا ، وبينا المعنى الذى استعمله القرآن لهذه الكلمة « التأويل » فما هو موقف السلف من قضية التأويل والصفات عموما ؟ هل ذهبوا إلى التأويل فى ذلك ؟؟ . وإذا كان الجواب بالإيجاب فهل كان تأويلهم هو صرف الآيات عن ظاهرها ؟؟. وإذا كان بالنفى فهل معنى ذلك أنهم توقفوا عن بيان معنى الآية وتفسيرها ؟

الفصل الثانى

موقف السلف من قضية التأويل

من الضرورى أن نحدد منهجنا الذى نتبعه فى بيان موقف السلف من هذه القضية حتى نكون على بينة من أمرنا .

فيجب أولا أن نحدد : من السلف ؟ وما مدلول كلمة السلف التى نطلق فى كتابات كثيرة دون تحديد لمدلولها ؟ والتى قد ينسحب مفهومها ليشمل من عاش فى القرن الخامس والسادس الهجرى .

ولكى نبين موقفهم من قضية «التأويل» لابد من الكلام على موقفهم من «المحكم والمتشابه» وهل كانوا يتكلمون فى بيان معنى المتشابه أم يتوقفون عن ذلك ؟ .

وهل الأقرب إلى الإنصاف فى تحديد موقف السلف أن نتبنى آراء سابقة نعتقد صحتها وندعى أنها آراء سلفية ، ثم نذهب فى تأويل أقوال السلف كل مذهب لتوافق ما لدينا من آراء سابقة ؟ أم الصواب فى ذلك أن نقف مع كل منهم وقفة نستوضح فيها رأيه وماذا أراد بقوله ؟

ثم علينا بعد ذلك ألا نسرف فى حسن الظن بكل ما لدينا من أخبار وآثار نقلت إلينا على أنها تمثل مذهب السلف تمثيلا صحيحا ، وإنما يجب أن يكون رائدنا فيما لدينا من أقوال هو الكتاب وما صح من خبر الرسول ، وما نقل من أقوال الصحابة والتابعين ، فإنهم أقرب الناس عهدا بعصر الرسالة ونزول القرآن .

إن لفظ « السلف » أصبح يطلق فى عرف كثير من المتأخرين من علماء الكلام والتفسير على أئمة المذاهب المختلفة التى ينتمون إليها ، ويوجبون على

جميع الناس تقليد هؤلاء الأئمة فيما ذهبوا إليه من آراء ومعتقدات ، ولهذا كان سلف الأشاعرة غير سلف المعتزلة ، وسلف الشيعة ، غير سلف الخوارج ، وأصبحت كلمة السلف ذات ذيول طويلة – إن صح التعبير – قد تمتد إلى القرن السابع الهجرى وكل فرقة تدعى لآرائها سلفية لاتتمتع بها آراء غيرها من الفرق .

وحسما للموقف أرى ألا نتخطى القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، وندعى أن هناك آراء سلفية مهما بلغ بنا حسن الظن بالمتقدمين ، خاصة وأن تراثنا الإسلامى قد تعرض لهزات عنيفة إبتداء من القرن الثالث الهجرى وعبثت به الأهواء وليس مجرد السبق الزمنى كافيا فى ذلك بل لابد أن يضاف إلى السبق الزمنى موافقة الرأى للكتاب والسنة نصا وروحا فمن خالف رأيه الكتاب والسنة فليس بسلفى وإن عاش بين أظهر الصحابة والتابعين .

(١) « المحكم والمتشابه »

جاء فى القرآن الكريم آيات تصفه بأنه كله محكم ، وجاء فيه آيات تصفه بأنه كله متشابه ، وجاء فيه نوع ثالث يصفه بأن بعضه محكم وبعضه متشابه .

ففى القرآن جاء قوله تعالى فى وصف الكتاب العزيز : (كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ من لَدُنْ حَكِيمٍ خبيرٍ) سورة هود : ١ .

وجاء فى وصفه أيضا : (اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الحَدِيثِ كِتاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ تَقْشَعِرُ منهُ جُلودُ الذِّينَ يَخْشَوْنَ ربَّهُمْ) سورة الزمر ٢٣ .

ففى الآية الأُولى وصف الكتاب كله بأنه (أُحكِمَتْ آياتُهُ) وفى الثانية وصف الكتاب كله بأنه : (أَحسَنَ الحَديث كتاباً مُتَشَابِهاً) .

ثم هناك آية ثالثة تصفه بأنه : (منهُ آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَات) آل عمران : ٧ أى أن بعض آياته محكمات وبعضها متشابهات .

ولهذا كان نوع التشابه الذى وصف به الكتاب كله فى الآية الثانية لابد أن يكون مختلفا عن نوع التشابه الذى وصف به بعض آياته فى الآية الثالثة .

ولذا يجب أن نبين أنواع التشابه قبل الكلام على المحكم والمتشابه .

والتشابه أنواع :

الأول : التشابه العام : وهو ضد الاختلاف . وهو الذى وصف به القرآن كله بأنه (كتابا مُتَشَابِهاً) فهذا النوع من التشابه يعم القرآن كله ، وهو وصف للقرآن بأنه متفق غير مختلف ، يصدّق بعضه بعضا ، وهو عكس المتضاد المختلف المذكور فى قوله تعالى : (وَلَوْ كانَ من عِند غير الله لَوَجَدُوا فِيه اخْتِلافاً كثيرا) سورة النساء : ٨٢ .

وهذا التشابه العام يوافق الإحكام العام الذى وصف به القرآن كله بأنه «كتاب أُحكمت آياته»

الثانى : التشابه الخاص ببعض الآيات : وهو الذى وصفت به آيات لابعينها فى قوله تعالى : (وأُخَرُ مُتَشَابِهَات) فى مقابلة وصف بعض آياته بأنهن (مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكتاب) .

وينبغى أن يكون نوع التشابه هنا غيره فى النوع الأول ، لأن الله تعالى قد ذم متبعى المتشابه فى النوع الثانى حيث قال بعد ذلك : (فَأَمَّا الذين فى قُلُوبِهِم زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ماتَشابَه منه ابْتِغَاء الفتنَةِ وابْتِغاء تأْويلِهِ) فحيث قد ذم متبعى المتشابه هنا دل ذلك على أن المعنى المقصود هنا غيره هناك ، وإلا لكان معنى التشابه فى الموضعين واحدا ، فيكون كل متبع للمتشابه مذموما ، ووصف آيات القرآن كلها بأنها : (أَحْسَنَ الحديثِ كِتاباً مُتَشَابِهًا) يمنع ذلك ، وإلالكان كل متبع للقرآن مذموما .

الثالث : التشابه الإضافى : وهو اشتباه الأمر على بعض الناس ، كقول بنى إسرائيل : (إنَّ البقَر تَشَابَه علينا) وكقول النبى – صلى الله عليه وسلم – : (الحلال بيِّن والحرام بيِّن وبين ذلك أمور متشابهات لايعلمهن كثير من الناس . .) فدل ذلك ء أن التشابه قد يكون بالإضافة إلى بعض الناس دون بعض .

ولقد قسّم «الراغب الأصبهانى» المتشابه فى كتاب الله إلى ثلاثة أنواع[1] : وذلك لأن الاشتباه إما أن يكون من جهة اللفظ فقط ، أو من جهة المعنى فقط ، أو من جهة اللفظ والمعنى معا .

فالأول : مايرجع التشابه فيه إلى الألفاظ مفردة سواء كان ذلك نغرابة فى استعمال اللفظ نحو «الأبّ» فى قوله تعا «وفاكهة وأبّا»

(١) الاتقان للسيوطى : ٢ – ٥ ط الحلبى سنة ١٩٥١ م

(سورة عبس : ٣١) ونحو «يزفون» فى قوله تعالى «فأَقبلوا إليه يزفون » (سورة الصافات : ٩٤) أَو من جهة الاشتراك اللفظى نحو : اليد ، العين .

الثانى : ما يرجع التشابه فيه إلى جملة الكلام المركب . وذلك ثلاثة أنواع

(أ) ما كان التشابه فيه راجعا إلى الاختصار والإيجاز فى مثل قوله تعالى « وإن خفتم أَلا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع » (سورة النساء : ٣) .

فالأَلفاظ مثنى وثلاث ورباع هى اختصار لاثنين اثنين ، ثلاثة ثلاثة ، أَربعة أَربعة .

(ب) ماكان التشابه فيه راجعا إلى بسط الكلام وطول العبارة فى مثل قوله تعالى : (ليسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وهو السّميع البَصِيرُ) سورة الشورى :١١ ، لأَنه لوقال : ليس مثله شيءٌ لكان أَظهر للسامع وأَوضح .

(ج) ماكان التشابه فيه راجعا إلى إغلاق اللفظ نحو : (فَإِنْ عُثِرَ عَلَى أَنَّهُمَا استَحَقَّا إِثْماً فَآخَرَانِ يقومانِ مَقَامَهُمَا من الَّذِينَ استَحَقَّ علَيْهم الأَوْلَيَان) سورة المائدة : ١٠٧ .

أما النوع الثانى من أنواع التشابه فهو التشابه من جهة المعنى ، وهو ضربان :

(أ) ماكان التشابه فيه راجعا إلى دقة المعنى وخفائه ، نحو أوصاف البارى تعالى ، وأحوال القيامة والبعث ، والحساب .

(ب) ماكان التشابه فيه راجعا إلى ترك الترتيب ظاهرا نحو قوله تعالى : (ولَولاَ رجالٌ مؤْمنون وَنِساءٌ مؤْمناتٌ لم تَعْلمُوهُمْ أن تَطَأُوهُمْ فَتُصيبكُمْ منهُمْ مَعَرَّةٌ بغَيرِ عِلْم) سورة الفتح : ٢٥ .

النوع الثالث : وهو التشابه من جهة اللفظ والمعنى . ويرجع ذلك إلى تركيب بعض وجوه اللفظ مع بعض وجوه المعنى .

مثل غرابة اللفظ مع دقة المعنى ، فينتج لنا ستة أقسام مشتركة بين اللفظ والمعنى ، لأن أقسام التشابه اللفظى ثلاثة ، والمعنوى اثنان ،فمضروب التشابه اللفظى فى التشابه المعنوى ينتج لنا ستة أقسام للتشابه .

والأصفهانى فى تقسيمه السابق كان معنيا بالتقسيمات اللفظية بحسب نظرته إلى الكلمة فقط ومايمكن أن تكون فيه متشابهة من استعمالات لغوية .

وعلى هذا النمط كان يسير « العسقلانى » « والأنصارى » فى شرحهما لصحيح البخارى . (١)

فهذه النظرة قد اكتفت ببيان الأوجه التى يكون فيها اللفظ متشابها أو غير متشابه ، ولم تبين ما يمكن علمه منها ومالا يمكن .

---

(١) انظر شرح صحيح البخارى : ٨ — ٣٢٥ العسقلانى « بدون تاريخ »

ولعل الذى ألجأ « الراغب الأصفهانى » إلى ذلك عنايته ببيان غريب القرآن .فكان جل همه موجها إلى الناحية اللفظية أكثر منه إلى حكاية مذهب السلف فى هذه القضية .

أما « ابن جرير الطبرى) فقد حكى جملة من أقوال السلف فى « المحكم والمتشابه » من خلال تفسيره للآية الكريمة : (مِنهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتابِ وَأُخَرُ مُتَشابِهَات) .

فعن ابن عباس : أن المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه ، وحدوده وفرائضه ومايؤمن به ويعمل به .والمتشابهات : منسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه ، ومايؤمن به ولا يعمل به .

ويحكى مثل هذا عن ابن مسعود ، وعن قتادة ،وعن الربيع ،والضحاك ، وعن مجاهد : أن المتشابه ما أشبه بعضه بعضا فى المعانى وإن اختلفت ألفاظه .

وقال آخرون : المحكم من آى القرآن ماعرف العلماء تأويله وفهموا معناه وتفسيره . والمتشابه مالم يكن لأحد إلى علم تأويله سبيل ، مما استأثر الله بعلمه دون خلقه نحو أخبار القيامة ووقت خروج عيسى بن مريم . (١)

وعن قتادة والربيع والسدى : المحكم هو الناسخ الذى يعمل به .

والمتشابه هو المنسوخ الذى يؤمن به ولا يعمل به . (٢)

ولا أريد أن أسترسل فى حكاية أقوال السلف فى ذلك لكثرتها من ناحية ، ولأنها لاتخرج فى مجموعها عما ذكره الطبرى من ناحية أخرى ، وإن اختلفت عبارة كل منهم فى الحديث عن ذلك .

---

(١) تفسير الطبرى ٦ – ١٧٠ – ٢٠٢ ط دار المعارف .

(٢) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ط المنبرية سنة ١٩٥٢ م

ولكن ينبغي الإشارة هنا إلى أن هناك اتجاها في حكاية مذهب السلف ، يهدف إلى تحديد المتشابه بأنه آيات بعينها وكذا المحكم ، فالسيوطي قد أورد في كتابه « الاتقان في علوم القرآن » (١) مايزيد على العشرين قولا في المتشابه وكلها تميل إلى جعل المتشابه أو المحكم آيات بعينها .

فمن هذه الأقوال :

١ – المحكم : هو آيات الفرائض والوعد والوعيد .

والمتشابه : آيات القصص والأمثال . روى ذلك ابن أبي حاتم من طريق على بن أبي طلحة عن ابن عباس .

٢ – أخرج ابن أبي حاتم عن الربيع أن المحكم هو أوامر القرآن الزاجرة .

٣ – وعن ابن عباس أيضا : أنه قرأ « منه آيات محكمات » فقال من هاهنا . « قل تعالوا أتل ماحرم ربكم عليكم » إلى ثلاث آيات بعدها .

« وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » إلى ثلاث آيات بعدها . أخرجه ابن أبي حاتم عن ابن عباس من وجه آخر .

٤ – وأخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل بن حيان : أن المتشابه فواتح السور التي بدئت بحروف المعجم مثل : ألم ، طسم ، كهيعص .

ونلمح من خلال الأقوال التي أوردها السيوطي والتي تميل إلى تحديد معنى كل من النوعين أن بينها شبه اتفاق على معنى المحكم . بمعنى أنه إذا ذكر قول في تحديد هذه الآية بأنها محكمة لا نجد هذه الآية بعينها متشابهة عند الآخر .

---

(١) الاتقان ٢ – ٢ – ٤ ط الحلبي سنة ١٩٥١ م .

ونجد مثل ذلك فى تحديد المتشابه . فمن قال بأن آيات القصص من المتشابه أو أوائل السور لانجد غيره يذكر أنها محكمة وإن لم نجد قول بعضهم يعاضد قول بعض فلانجده يعارضه أو ينفيه .

والذى نخرج به من هذه الملاحظة الهامة : أن « السلف » لم تتعارض أقوالهم حول تحديد المحكم والمتشابه ، فضلا عن أن يتوسعوا فى ذلك ، بخلاف مارأينا فى كتب المتأخرين من « المتكلمين » « والصوفية »وغيرهم من رواية الرأى، ونقيضه وكل منهم يحكيه على أنه مذهب السلف وعقيدته.

وبعد إلقاء نظرة فاحصة على مالدينا من أقوال السلف حول تحديد المحكم والمتشابه يتضح لنا مايأتى :

أولا – أن التشابه قد يكون أمرا ذاتيا راجعا إلى نفس الاية لدقة معناها ولخفاء الموضوع الذى نتحدث عنه ، وذلك كأوائل السور المفتتحة بحروف المعجم ، وما المراد من ذكر هذه الحروف ، وكحقيقة أخبار القيامة والبعث ، فإنه يجب الاعتراف والتسليم بأن هذه وأمثالها أمور قد استأثر الله بعلم كنهها دون غيره، وقد يكون التشابه أمرًا نسبيا ، بمعنى أن مايشتبه على هذا قد لايشتبه على غيره ، وهذا النوع يختلف باختلاف درجات الناس وتقدمهم فى العلم ، فهناك آيات قد اشتبهت على الجهمية، واحتجوا بها على « أحمد بن حنبل » بأنهن من المتشابه مثل : (وهُو اللهُ فى السّموات وفى الأَرْض) سورة الأنعام : ٣ ، (ليْسَ كَمِثْلِه شَىء) ،(لَاتُدْرِكُه الأَبْصَار) سورة الأنعام : ١٠٣ .

وقد فسر الإمام أحمد هذه الآيات بما أزال الاشتباه عنها ، بحيث أصبحت معلومة له ولغيره ، فلم تكن متشابهة فى حقه ولا فى حق من وقف

على معناها ، وهى متشابهة عند من يحتج بها من الجهمية ، وعليه أن يردها هو إلى مايعرفه من المحكم . (١)

ثانيا – ورد فى بعض الكتب التى تحكى مذهب السلف : أن آيات الصفات من المتشابه الذى لايعلمه إلا الله ، وذلك لدقة المعنى المقصود منها وخفائه ، وقد ذكر ذلك صاحب المنار الشيخ « محمد رشيد رضا » بعد أن حكى لنا عشرة أقوال فى المحكم والمتشابه ، ثم يحكى لنا عن « ابن تيميه » : أن المتشابه آيات الصفات خاصة ، ومثلها أحاديث الصفات (٢) ، ولكن « ابن تيميه » ليس ممن يقولون : بأن آيات الصفات من المتشابه ، كما أنه لايقول بأن المتشابه لايعلم معناه إلا الله ، كما سنبين ذلك فى موقفه من الصفات .

ويكفى هنا أن نقول : « إن ابن تيميه » يرد هذا القول بحدة ، ويقدم أدلة بطلانه دليلا تلو دليل ، فيقول : « والدليل على أن ذلك ليس بمتشابه لايعلم معناه أن نقول : لاريب أن الله قد سمى نفسه فى القرآن بأسماء مثل الرحمن الرحيم . . . وغير ذلك . . . فانا نفهم من قوله : إن الله بكل شىء عليم معنى ، ونفهم من قوله : أن الله على كل شىء قدير معنى ليس هو الأول ، فهل هذه الأسماء دالة على الإله المعبود وعلى حق موجود أم لا ؟ وهل نفهم منها دلالتها على نفس الرب ولم نفهم دلالتها على مافيها من معان كالقدرة والعلم مثلا (٣) ؟ فمن أين اذن يأتى الاشتباه ويتطرق إليها ؟ وسيأتى بيان موقف « ابن تيمية » مفصلا فيما بعد .

---

(١) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية : ١٦٦ .
(٢) تفسير المنار ٣/١٦٥ .
(٣) رسالة الإكليل فى المتشابه والتأويل لابن تيمية ٣٠ – ٣٥ .

ثالثا — أمامى الآن حشد هائل من الأقوال والآثار التى تحكى موقف السلف، وليس واحد منها ينص صراحة على أن أسماء الله وصفاته من قبيل المتشابه الذى لايعلم أحد معناه [١] ، وما ذكره « الأصفهانى » من أن صفات الله من قبيل المتشابه فى المعنى جعل علة التشابه فى ذلك دقة المعنى وخفائه [٢] ، وذلك لايكون بالنسبة إلى كل الناس ، وإنما هو متشابه فى حق بعضهم فقط ، فهى من قبيل التشابه النسبى أو الإضافى الذى تتفاوت فيه مدارك الناس وعقولهم ، وما حكاه صاحب المنار فى تفسيره ليس مذهبا لابن تيمية ، بل لا يميل « ابن تيمية » إلى هذا القول.

وما ذكره السيوطى فى « الاتقان » من أن آيات الصفات من المتشابه ، فلم يستدل على رأيه فى ذلك بدليل يؤكد صحة قوله ، وإنما حكى لنا آثارا تؤكد وجهة نظرنا فيما نقول ، فلقد قال بعد أن ذكر آيات الصفات مباشرة : « وجمهور أهل السنة منهم السلف وأهل الحديث على الايمان بها ، وتفويض معناها المراد منها إلى الله تعالى ، ولا نفسرها مع تنزيهنا له عن حقيقتها » هذا هو تحديد « السيوطى » لموقف السلف، وإلى هذا ، الرأى يميل معظم من تعرض لهذه القضية .

ولكنى أخالف « السيوطى » فى هذا الاتجاه وكل من ذهب إلى ذلك من المتكلمين والفلاسفة .

---

(١) انظر فى المحكم والمتشابه ما يأتى (تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة: ٦٢ ، ٧٢ رسالة فى ليس كمثله شيء مخطوط بمكتبة الأزهر برقم ٣٠٦ مجاميع : ٣١٢ ظ ، الموافقات للشاطبى ٣ — ٩١ ، مفتاح السعادة ٢ — ٤٣٨ ، أساس التقديس للرازى ١٩٠ طبعة الحلبى سنة ١٩٣٥ ، تفسير الرازى (الجصاص توفى سنة ٣٧٠) ط البهية ١٣٤٧ هـ ١٩٠ ، الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ؛ ٩٨

(٢) انظر رأى الأصفهانى فيما سبق ص ٣١

وسأعرض هنا أدلة « السيوطى » على رأيه ، وهى بعينها أدلة كل من سار فى نفس الاتجاه قبل السيوطى وبعده .

فلقد ذكر فى « الاتقان » الأثر المروى عن « مالك » — رضى الله عنه فى الاستواء حين سئل عن الآية الكريمة : (الرَّحْمَنُ على العَرْشِ اسْتَوَى) كيف استوى ؟ .فقال مالك : « الكيف غير معقول ؛ والاستواء غير مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » .

وقال الترمذى فى الكلام عن حديث الرؤية : « المذهب فى هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثورى ، ومالك ، وابن المبارك ، وابن عيينه ، ووكيع ، وغيرهم أنهم قالوا : تروى هذه الأحاديث كما جاءت ونؤمن بها ، ولا يقال كيف ، ولا نفسر ، ولا نتوهم » (١).

هذه أدلة السيوطى، وهى بعينها أدلة غيره من الذين مالوا إلى هذا الاتجاه فى تحديد موقف السلف من الصفات .

ولكن هل فى هذه الأدلة ماينص على أن هذه الآية أو غيرها مشتبه فى معناها غير معلومة لنا ؟

إن ما أورده السيوطى يثبت أن هناك معنى معلوما لنا ، ويجب علينا الإيمان به ، وأن هناك كيفا مجهولا عنا والسؤال عنه بدعة ، والفرق واضح بين معنى الاستواء وبين كيفيته .

ولقد أثبت مالك وابن أبى ربيعة وأم سلمة : أن الاستواء معلوم لنا غير مجهول عنا ، وأن الكيف مجهول وغير معقول ، وهذا اتفاق بينهم على أنهم يعلمون معنى هذه الآية ، وأنهم لم يجهلوا تفسيرها ولا معناها .

---

(١) الاتقان للسيوطى : ٦/٢ .

وإنما الذى كفوا أنفسهم عنه ، وتناهوا فيما بينهم عن الخوض فيه هو البحث عن الكيف . لأن هذا قد استأثر الله بعلمه .

ونحن لم نطالب إلا بمعرفة معنى الآية وتدبر معناها ، ولم نكلف العلم بكيفيتها ولا حقيقتها ، لأن معرفة الكيف والحقيقة هو تأويلها الذى لا يعلمه إلا الله .

وهكذا شأن جميع آيات القرآن التى تتصل بصفات الله تعالى أو تتحدث عنه ، أو عن القيامة والبعث، فلم نكلف إلا معرفة معناها فقط ومعنى ماتدل عليه ، أما البحث فى كيفيتها وحقيقتها فهذا هو التأويل المحجوب عنا ، لأن ذلك من الغيوب التى استأثر الله بعلمها حيث لايعلم تأويلها إلا الله .

والسؤال الآن : هل هناك اشتباه فى معنى آيات الصفات أو غموض فى بيانها ؟

لقد نشأ الغلط فى ذلك من خلط المتأخرين بين علم معنى الآية الذى خوطبنا به ، وبين تأويلها الذى هو حقيقتها المحجوب عنا . ولم يفرقوا بين معنى الآية وبين تأويلها ، وزعموا أن السلف حين تناهوا فيما بينهم عن الخوض فى هذه الآيات أنهم نهوا أنفسهم عن البحث فى معناها ، لأنها من المتشابه الذى لايعلمه إلا الله ، وهذا خلط نشأ من عدم التفرقة بين المعنى وبين التأويل .

فالذى كف السلف أنفسهم عن الخوض فيه هو البحث فى كيفية الصفة التى تتحدث عنه الآية ، فلا يقال له كيف لأنه عنه مرفوع ، ولقد قال السلف فى معنى هذه الآيات كلمات لها معان مفهومة وصحيحة . قالوا فى أحاديث الصفات : تمر كما جاءت دالة على معناها من غير تأويل لها ،

ومرادهم بالتأويل : التحريف المقصود ، الذى هو صرف اللفظ عن ظاهره الذى عرف بين الباطنية والجهمية المبتدعة .

ولا يليق أن تكون آيات الصفات بمنزلة الكلام الأعجمى الذى لايفهم أحد معناه .

وهل من الصواب فى شىء أن نجعل آيات مثل قوله تعالى : (وهو بكُلِّ شَىءٍ عَلِيم) و (وهو الغَفُورُ الوَدُودُ) و (فَعَّالٌ لِما يُرِيد) بمنزلة آيات مثل (طسٓمٓ) و (حمٓ . عسٓقٓ) و (كهيعٓصٓ) ؟ هل هذه بمنزلة تلك فى فهم معناها وبيان مرادها ؟

وهل يقول عاقل إن : (بَطْشَ رَبِّكَ لَشديد) يشتبه بقوله (وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُود) ؟

لو كانت آيات الصفات ومايتصل بها غير معلوم لنا معناها لخرج معظم القرآن عن أن يكون مفهوما لنا أو معلوما لدينا .

وكيف يصح ذلك وقد حض القرآن على تدبر آياته ، وفقه معناه ، والتذكر به والتفكير فيه ولم يستثن من ذلك شيئا ، ونصوص القرآن عامة فى ذلك بلا استثناء ؟ قال تعالى : (أفلَا يَتدَبَّرون القرآن أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُها) سورة محمد: ٢٤ (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجَدُوا فيهِ اخْتِلافًا كثيرا) سورة النساء : ٨٢ . ومعلوم أن نفى الاختلاف عنه لايكون إلا بعد تدبر آياته كلها وطول التأمل فيها ، وإلا فتدبر بعضه لايوجب الحكم بنفى مخالفة مالم يتدبر لما تدبر .

والحث على تدبر القرآن وفقه معناه يناقض القول بأن هناك آيات لا معنى لها ، أو لانفهم لها معنى ، أو يجب الكف عن بيان معناها ، أو تفويض العلم بها إلى الله .

والسلف قد تكلموا فى جميع آيات الصفات ، وفى نصوص القرآن ، وفسروها بما يوافق معناها ودلالتها ، ولم يسكتوا عن بيان معنى آية ما ، سواء فى ذلك المحكم والمتشابه .

فهذا « ابن مسعود » كان يقول : « لو أعلم أحدا أعلم بكتاب الله منى تبلغه آباط الإبل لأتيته » .

« وابن عباس » حبر الأمة وترجمان القرآن كان من أكثر الصحابة تفسيرا لآيات الصفات ، ومن يقرأ كتب التفسير بالمأثور مثل تفسير « ابن جرير الطبرى » أو « الدر المنثور » للسيوطى يعلم يقينا أن السلف لم يتركوا آية من كتاب الله بلا تفسير لمعناها .

يقول أبو عبد الرحمن السلمى : (حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن عثمان بن عفان ، وعبد الله بن مسعود ، وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي — صلى الله عليه وسلم — عشر آيات ، لم يجاوزها حتى يتعلموا مافيها من العلم والعمل . قالوا : فتعلمنا القرآن والعلم والعمل) .

وسيزداد هذا الموقف وضوحا عند الكلام عن الوقف فى الآية الكريمة : (وَمَايعلمُ تـأْويلَه إلا اللهُوالرَّاسِخُون فى العلميقولون آمنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا) وما معنى التـأويل فى هذه الآ ية .

وهل الراسخون فى العلم يعلمون المتشابه ؟ أم يفوضون علم معناه إلى الله ؟

* * *

(ج) اختلاف السلف فى التفسير

إختلف النقل عن السلف فى تفسيرهم للقرآن ، وخاصة فى آيات الأحكام ومسائل الفروع ، أما أصول الدين وأمور العقيدة فما كان لهم أن يختلفوا فيها ، ومعظم ماصح عنهم الخلاف فيه يرجع إلى اختلاف التنوع وليس إلى اختلاف التضاد ، واختلافهم فى ذلك يرجع إلى أحد الأسباب الآتية :

١ - أن يعبر كل منهم عن المعنى المراد بعبارة غير عبارة صاحبه ، وتدل على معنى فى المسمى غير المعنى الذى يدل عليه لفظ الآخر وعبارته ، مع اتفاقهم على عين المسمى ومدلول العبارة ، وذلك مثل قوله تعالى : (قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحمن أَيًّامًّا تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْمَاءُ الحُسْنَىَ) فإن أسماء الله تعالى تدل كلها على مسمى واحد ، وليس دعاؤه باسم من أسمائه الحسنى يضاد دعاءه باسم آخر ، بل كل اسم يدل على ذاته ، وعلى الصفة التى يتضمنها هذا الاسم ، وهكذا كان السلف كثيرا مايعبرون عن المسمى بعبارة تدل على عينه ، وإن كان فيها معنى ليس فى الاسم الآخر .

ومثال ذلك : تفسيرهم للصراط المستقيم ، فقال بعضهم : إنها اتباع القرآن . وقال بعضهم : هى الاسلام . وقال بعضهم : هى السنة والجماعة. وقال بعضهم : هى طريق العبودية . وقال بعضهم : هى طاعة الله ورسوله ، فهذه الأقوال جميعها مروية عن السلف ، وهى فى جميعها تشير إلى معنى واحد وهدف واحد لكن بأسماء مختلفة ، وكل منهم راعى تعبيره

معنى دل مخاطبه عليه لإشعاره أن ذلك المعنى أنفع له من غيره فى سلوكه إلى الله (١) .

٢ ـ أن يكون الاسم عاما ، فيعبر كل منهم فى تفسيره ببعض أنواعه ، على سبيل التمثيل وتنبيه السامع على النوع لا على سبيل الحصر أو الحد المطابق للمحدود فى عمومه وخصوصه (٢) وذلك مثل مانقل عنهم فى تفسير الآية الكريمة (فمِنْهُمْ ظالمٌ لِنَفْسه وَمِنْهُمْ مُقتَصِدٌ ومنهم سابِقٌ بالْخَيْرات) .

والظالم لنفسه : يتناول من فرط فى حق نفسه بإهمال الواجبات وارتكاب المحرمات ؛ والسابق : يتناول من تقرب إلى الله بأداء فرائضه ومندوبه ؛ والمقتصد من اقتصر على الواجبات مع ترك المحرمات ، فبعض السلف يذكر فى جواب سائله بعض هذه الأنواع ، فيظن السائل أن هناك اختلافا بين أقوال بعضهم ، وليس الأمر كذلك .

كقول بعضهم : السابق : من يصلى فى أول الوقت ، والمقتصد من يصلى فى أثنائه ، والظالم لنفسه : الذى يؤخر العصر إلى الاصفرار . أو يقول : السابق والمقتصد ، والظالم ، قد ذكرهم الله فى آخر سورة البقرة ، حيث ذكر المحسن بالصدقة ، والظالم بأكل الربا ، والمقتصد الذى يؤدى الزكاة المفروضة ولا يأكل الربا ، وكل ذلك مروى عن السلف . وأمثال هذه الأقاويل كثير .

---

(١) مجموع الرسائل والمسائل : ١ – ١٩١ ط المنار سنة ١٣٤١ هـ .

(٢) أنظر مقدمة فى أصول التفسير . وأنظر أيضا مجموع الرسائل والمسائل ١ – ١٩١ .

فكل قول فيه نوع داخل فى عموم اللفظ وإنما ذكر لتعريف المستمع بتناول الآية له ، وتنبيهه على نظيره ، لأن التعريف بالمثال أسهل من التعريف بالحد المطابق .

٣ — أن يذكر أحدهم لنزول الآية سببا ، ويذكر غيره سببا آخر ، لاينافى السبب الأول ، فمن الممكن أن تكون الآية نزلت فى السببين جميعا ، أو نزلت عقب السببين ، فتشملهما معا ولا يكون هناك اختلاف ، مثل ماذكره النيسابورى فى الآية الكريمة : (وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى البِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) : قيل نزلت فى « معاذة » جارية عبد الله بن أُبَىّ ابن سلول كانت مسلمة ، وكان يكرهها على البغاء فتأبى ، وهذا قول كثير من المفسرين . وقيل : نزلت فى « مسيكة » جارية عبد الله بن أُبى ، وهذا قول كثير من المفسرين أيضا . وقيل : نزلت فيهما معا (١) .

٤ — أن يكون اللفظ محتملا للأمرين جميعا ، كالألفاظ المشتركة أو المتواطئة فى الأصل لكن المراد بها أحد النوعين ، أو أحد الشيئين المحتملين كالآية : (والفَجْرِ . وَلَيَالٍ عَشْرٍ . والشَّفْعِ والوَتْرِ) . فمثل ذلك قد يجوز أن يراد به كل المعانى التى قالها السلف — لأنه لاتعارض بين هذا وذاك .

٥ — أن يعبر كل منهم عن المعنى بألفاظ متقاربة وليست مترادفة ، لأن وقوع الترادف فى القرآن نادر إن لم يكن معدوما .

فإذا قال القائل ، (يَوْمَ تَمُورُ السَّماءُ مَوْرًا) : إن المور هو الحركة . كان ذلك تقريبا للمعنى ، لأن المور هو الحركة الخفيفة السريعة ، فتكون

---

(١) أنظر أسباب النزول للنيسابورى تحقيق السيد أحمد صقر ص ٣٣٨ — ٣٢٩

الألفاظ آتية لتقريب المعنى إلى فهم السامع ، فيحملها المتأخرون على معنى الاختلاف والتضاد .

والحقيقة أن شيئا من ذلك لم يقع بينهم فى أصول العقائد ، أما فى مسائل الخلاف التى هى الفروع فقد يقع ذلك بينهم ، لأن ذلك يستتبع مايجد من الأمور التى تتطلب لها أحكاما وحلولا ، فيلجأون إلى القياس فى ذلك إذا أعوزهم النص ، وهذا هو مجال الاجتهاد والرأى .

وأحسن طرق التفسير تفسير القرآن الكريم بالقرآن وإلا فبالسنة الصحيحة ؛ وإلا فبأقوال الصحابة والتابعين ، فإنهم أدرى الناس بذلك لما شاهدوه من الأحوال التى اختصوا بها فى عصر النبوة ، أما أن تفسير القرآن بالرأى والهوى فهذا حرام ، لقول الرسول — صلى الله عليه وسلم — : (من قال فى القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ)[1] .

هذا هو رأى « ابن تيمية » فى موقف السلف من متشابه القرآن ، وهذه هى أسباب الخلاف بينهم فى التفسير .

والنغمة السائدة فى مذهب « ابن تيمية » من موقف السلف أنهم لم يكونوا عن بيان معنى آية مامن كتاب الله ، سواء المحكم منها والمتشابه ، ولا يرى أنهم فوضوا علم المعنى وإن كفوا عن التأويل .

وينبغى ألا نسارع فنتهم الرجل بالتناقض إذا وجدنا فى بعض كتبه ماقد يفهم من ظاهره مايناقض ذلك أو يعارضه ، ويجب أن نمعن نظرنا قبل أن نصدر أحكاما ربما تكون مخالفة لجادة الصواب ولما عليه حقيقة

---

(١) مقدمة فى أصول التفسير لابن تيمية .

مذهب « ابن تيمية » ، فلقد جاء فى كتاب « نقض المنطق » لابن تيمية ماقد يشعر ظاهره بأن الرجل قد ناقض نفسه حيث قال : « إن السلف كان سبيلهم فى الاعتقاد الإيمان بالصفات من غير زيادة عليها ولا نقص منها ولا تجاوز لها ، ولا تفسير لها ، ولا تأويل لها بما يخالف ظاهرها ، لأنه لو وقع منهم شيء من ذلك لنقل عنهم كما نقل القرآن وأحاديث الرسول ، ولم يجز أن يكتم عنهم ذلك بالكلية ، لأن كتمان ذلك يجرى مجرى التواطؤ على الكذب »[1] .

يجب أن لانفهم من ذلك أن « ابن تيميه) قد ناقض نفسه فى موقفه من مذهب السلف من متشابه القرآن ، أو أنه يقول بأن مذهبهم هو التوقف أو التفويض ، لأن « ابن تيمية » يرد هنا على الذين يتأولون الآية بصرفها عن ظاهرها الذى تدل عليه من معان تليق بذات الله سبحانه فهو يقول لهؤلاء الناس : إن السلف لم يتأولوا آيات الصفات بمعنى أنهم لم يصرفوها عن ظاهرها ولم يفسروها هذا اللون من التفسير ، ولو وقع بينهم شيء من ذلك لنقل إلينا كما نقلت أخبار الرسول إلينا ، وإذا كانوا يتناهون فيما بينهم عن الخوض فى ذلك خوف الفتنة وتشكيك المسلمين فى دينهم ، فليس معنى ذلك أنهم جهلوا معنى ماخاطبهم الله به ، فكان توقفهم عن التأويل عن علم منهم بالمعنى وليس عن جهل منهم بذلك ، وذلك كما قال : « مالك » حين سئل عن الاستواء : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول » ثم زجر السائل وأمر به فأخرج من مجلسه ، وقال له : « ما أراك إلا رجل

---

(١) نقض المنطق : ٢ – ٦ ط أنصار السنة سنة ١٩٥١ م ، مجموع فتاوى ابن تيمية ٤ – ٩ ط الرياض سنة ١٣٨١ هـ .

سوء » فالسلف لم ينقل عنهم أنهم تأولوا آيات الصفات ولا فسروها بصرفها عن ظاهرها ، فلهذا رفض « ابن تيمية » القول بالتفويض وحاربه

وإذا كان هذا تصوير ابن تيمية لموقف السلف من متشابه القرآن ، فما مذهبهم فى قضية الصفات الإلهية . وما مذهبهم فى آياتها . هل تأولوا الصفات ؟ وهل فوضوا علم آياتها إلى الله ؟ هذا ما أريد توضيحه فيما يأتى .

(د) موقف السلف من الصفات الإلهية :

تعتبر قضية الألوهية أهم مشكلة واجهت العقل البشرى فى مختلف مراحل تطوره ، وفى مختلف المجتمعات والأجيال التى يدين بها ، لأنه لايوجد مذهب فلسفى ، ولا دين سماوى إلا وتمثل هذه القضية أهم جانب فيه ، وقد حاول كل دين ومذهب أن يضع لها حلولا تناسب طبيعة هذا الدين أو ذلك المذهب .

وتعتبر قضية الصفات الإلهية من أخطر القضايا التى خاض فيها علماء الكلام وفلاسفة الإسلام وذلك لتعلقها بالذات الإلهية ومايجب لها من صفات الكمال ، ولما كان القرآن همزة الوصل بين الأرض والسماء فقد خص الجانب الإلهى بالحديث فى كثير من آياته . فهناك آيات تتحدث عن الحكمة الإلهية وأخرى تتحدث عن القدرة والإرادة إلى غير ذلك من الآيات الباهرة التى أودعها الله هذا الكون ليستدل بها عليه ، ومن خلال

حديث القرآن عن هذا الجانب الإلٰهى نستطيع أن نحدد أمرا قد اعتبرها القرآن قواعد عامة للحديث فى ذلك . وهذه القواعد هى :

١ ـ فى حديث القرآن عن الذات الإلٰهيّة نجده يقول : (اللَّهُ أَحَدٌ . اللَّهُ الصَّمَدُ . لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ . وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ) .

وأنه تعالى : (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) و (لَهُ الْمَثَلُ الأَعْلَى فى السَّمَوَاتِ والأَرْضِ) هذه الأمور الثلاثة كانت أساسا لحديث القرآن عن الذات الالٰهية وصفاتها ، فهو سبحانه لاكفوا له ، وليس كمثله شيء ، وله المثل الأعلى .

٢ ـ إذا استقرأنا آيات القرآن التى تتحدث عن الذات الإلٰهية وصفاتها لم نجد آية واحدة تتحدث عن كيفية هذه الذات وصفاتها ، وماحقيقة هذه الصفات ؟ وما كنهها ؟ بل حين سأل فرعون موسى : (وما ربُّ العالمين ؟) أى ما كنهه وما حقيقته قال له موسى : (ربُّ السَّمَوَاتِ والأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا) .

ونحن نعلم أن السؤال بما هو سؤال عن الحقيقة والكنه ، وكان جواب « موسى » ـ عليه السلام ـ هو بيان بعض صفات الرب ، بأنه رب السموات والأرض وما بينهما .

ولم يستطع « موسى » أن يبين له كيف هو . وإنما عدل عن جواب « ماهو » إلى التعريف به ، بذكر صفاته ، لأنه لايعلم كيف هو إلا هو .

من هنا نستطيع القول بأن كل آية وردت فى القرآن تتحدث عن الذات وصفاتها كان هدفها هو اثبات وجود الرب وصفاته ، وليس إثبات كيفه ، ولا كيف صفاته .

٣ — نهج القرآن فى إثبات صفات الرب منهجه فى إثبات وجوده هو ، فهو حين يذكر صفة من صفاته تعالى لايذكرها مبينا كيف هى وما كنهها وحقيقتها ، فاذا أخبرنا بأنه تعالى : (عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) أو أنه : يجىء يوم القيامة والملك صفا صفا ، لم يبين كيف استوى ، وهل استواؤه بمماسة ، أو من غير مماسة ، ولم يبين أن المجىء بنقله أو بغير نقله ، ولم يبين أنه إذا جاء هل يخلو العرش منه أم لا ؟ .

فكل هذه الأمور لم يتعرض لها القرآن فى حديثه عن الذات وصفاتها ، بل كان منهجه فى ذكر صفاته تعالى : هو إثبات وجودها ، لا إثبات كيفها ،لأن إثبات الصفات فرع عن إثبات الذات يحتذى فيه حذوه ،فكما نهج القرآن فى إثبات الذات إثبات وجودها فقط ، فكذلك كان منهجه فى الصفات إثبات وجود الصفة لا إثبات كيفها .

٤ — وإذا تساءلنا عن السبب الذى من أجله حرص القرآن على إثبات وجود الذات ، ووجود صفاتها ، دون بيان لكيفها وحقيقتها ، نجد القرآن قد أجاب على ذلك صراحة حيث قال : (لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا) .

وهذه كانت قاعدة عامة عند السلف ، وكثيرا ماعبروا عنها بعبارات مختلفة ، وكثيرا ما نجد فى حديثهم عن الذات ما يدل على ذلك ، فلقد روى عن « أبى بكر » أنه قال : « العجز عن درك الإدراك إدراك ، والبحث فى ذات الله إشراك ، سبحان من لم يجعل سبيلا إلى معرفته إلا العجز عن معرفته ، ولا ينبغى أن نتوهم فيه كيف. لأن الكيف عنه مرفوع » .

وإذا صحت لنا هذه المقدمات الأربع ، يكون من حقنا القول : بأن من سلك هذا المسلك فى حديثه عن الذات وصفاتها يكون ملتزما بمنهج القرآن فى الإلهيات ، سواء كان ذلك فى عصر السلف ، أو فى العصور المتأخرة.

وكل من خالف هذا المنهج فلا يكون ملتزما بمنهج القرآن ، وإن كان موجودا فى عصر السلف ، وبين أظهر الصحابة والتابعين .

أى أن هذه الأسس تعتبر منهجا رسمه القرآن فى حديثه عن الإلهيات ، وعلينا الآن أن نحدد موقف السلف من الصفات الإلهية ، فى ضوء هذا المنهج ، لنرى : هل التزموا بذلك المنهج الذى رسمه القرآن أم لا ؟ . وعلينا أن نختار بعض الصفات لنحدد موقفهم منها فى ضوء هذا المنهج ولتكن هذه الصفات هى : العلو ، الاستواء ، النزول .

(١) العـلو :

تحدث القرآن فى كثير من آياته بما يفيد إثبات صفة العلو لله تعالى مثل قوله : (تَعْرُجَ الملائكةُ والرُّوحُ إلَيه) وقوله : (أأَمِنْتُم مَن فى السَّماء أن يَخْسِفَ بِكم الأَرض) ، (إليهِ يَصْعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ والعَمَلُ الصَّالحُ يَرْفَعُه) وقوله : (وَهُوَ اللهُ فى السَّمَوَاتِ وَفى الأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُم وَجَهْرَكم) ، (وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوقَ عِبَادِهِ) .

وفى السنة الصحيحة عن النبى – صلى الله عليه وسلم – ما يفيد إثبات صفة العلو لله مثل حديث الجارية التى سألها الرسول فقال لها : (أين الله ؟ قالت : فى السماء ، فقال لها : من أنا ؟ قالت : رسول الله . فقال عليه السلام : اعتقها فإنها مؤمنة) وقصة عروج الرسول إلى السماء ، وحديث ابن عباس فى ذلك ، بأنه رأى فى السماء الأولى كذا ، وفى الثانية كذا .

وشريعة الإسلام كلها كما يقول « ابن رشد » مبنية على أن الله فى السماء ، ومنه تنزل الملائكة بالوحى إلى النبيين ، ومن السماء

أنزلت الكتب ، وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله فى السماء ، وكذا الملائكة كما اتفقت على ذلك جميع الشرائع [1] .

ثم جاء السلف بعد الرسول فآمنوا بما جاء عنه من السنة الصحيحة ، وما كان معروفا من حال الرسول وصحابته من إثبات العلو لله ، وكان ذلك متفقا عليه بينهم ، فهذا « أبو بكر » — رضى الله عنه — يقف خطيبا بعد وفاة الرسول ويقول : (من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات ، ومن كان يعبد الله فإن الله فى السماء حى لا يموت) وهذا عمر بن الخطاب ، تستوقفه امرأة فى الطريق ، فيصغى إليها حتى يقضى لها حاجتها ، فيعجب من كان معه سائرين كيف تستوقف امرأة أمير المؤمنين فى الطريق ؟ فيقول لهم عمر : (هذه امرأة سمع الله شكواها من فوق سبع سموات) [2] .

وهذا ابن عباس ترجمان القرآن ، وحبر هذه الأمة ، يستأذن على « عائشة » — رضى الله عنها — وهى تموت ويقول لها فيما قاله : (كنت أحب نساء النبى إليه ، ولم يكن الرسول يحب إلا طيبا ، وأنزل الله براءتك من فوق سبع سموات) .

---

(١) مناهج الأدلة لابن رشد : ١٧٦ بتحقيق أستاذى الدكتور قاسم ط الأنجلو ١٩٦٤ م .

(٢) اجتماع الجيوش الاسلامية لابن قيم الجوزية : ٤٧ — ٤٩ ط الامام « بدون تاريخ »

ثم انقضى عصر الصحابة ، والإجماع منعقد بينهم على ما جاء به الكتاب والسنة فى ذلك ، ثم نبتت بين التابعين مشكلات لم تكن موجودة من قبل ، وسنتحدث عن ظهور هذه المشكلات عند حديثنا عن « تاريخ قضية التأويل » .

ولكن ينبغى أن نشير هنا إلى أن كلام التابعين — الذين نهجوا منهج الصحابة — فى ذلك يفيد أنهم قد وجهوا اهتمامهم إلى الرد على هذه البدع التى نبتت بين أظهرهم ، فهم فى حديثهم عن الصفات يحاولون مناهضة هذه البدع حتى لا يستفحل أمرها بين الناس ، ولهذا نجد أنهم قد اضطروا إلى استعمال ألفاظ لم ترد فى الكتاب أو السنة مجاراة للخصم ، فأبو حنيفة فى كتابه « الفقه الأكبر » يقول[1] « إن لله صفات بلا كيف » ويقول : « من قال لا أعرف ربى فى السماء أم فى الأرض فقد كفر ، لأن الله يقول : (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) وعرشه فوق سماواته . . . لأنه تعالى فى أعلى عليين » .

ومالك يقول : « إن الله فى السماء وعلمه فى كل مكان ، فمن اعتقد أن الله فى جوف السماء محصور محاط به ، وأنه مفتقر إلى العرش وغيره أو أن استواءه على العرش كاستواء المخلوقين فهو ضال مبتدع[2] » .

وقال الشافعى : « السنة التى أنا عليها ، ورأيت أصحابنا عليها أهل الحديث الذين رأيتهم وأخذت عنهم مثل سفيان ومالك وغيرهما :

---

(١) الفقه الأكبر مع شرح ملا على : ٣٦ — ٣٧ مجموع فتاوى ابن تيمية : ٥ — ٤٧ اجتماع الجيوش الاسلامية : ٥٦

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية : ٥ — ٢٥٨ .

أن الله تعالى على عرشه فى سمائه يقرب من خلقه كيف شاء [1] » .

وعلى ذلك البخارى فى « خلق أفعال العباد [2] » والأوزاعى والثورى وغيرهم من الأئمة .

فنجد كلام هؤلاء فى الصفات تمثل ردودا على أسئلة كانت توجه إليهم حول تأويل الصفة أو صرفها عن ظاهرها ، أو تأويلها بما يؤدى إلى تعطيلها .

وأبو حنيفة وهو من أكثر المتقدمين اهتماما بالعقل يقول : « له صفات بلا كيف ، ولا يقال : إن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة [3] » ، ويقول : « من قال لا أدرى أن الله فى السماء أم فى الأرض فقد كفر » . فهم تقبلوا أخبار الصفات دالة على ما جاءت لتقريره فوصفوه بها بلا تمثيل ولا تكييف ولا تعطيل .

ولم يجوزوا لأنفسهم الاشتغال بتأويل آيات العلو والفوقية بما يفيد تعطيلها ، فلم يقولوا : إن فى السماء أمره ، أو أن الفوقية بمعنى القهر والغلبة ، أو أن العلو بمعنى علو الرتبة والمكانة ، لأن ذلك يتضمن نوعا من التفاضل الذى لا يقع إلا بين شيئين اشتركا فى معنى واحد ، وزاد أحدهما عن الآخر فى هذا المعنى ، وهذا بالنسبة له تعالى محال .

والله سبحانه لم يمدح نفسه فى القرآن بأن مرتبته أعلى من مرتبة عبيده ، أو أنه خير من السماء والأرض ، وحيث ورد فى القرآن مقارنة

---

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية : ٧١ .

(٢) مخطوط رقم ٢٨٩٥ توحيد بمكتبة الأزهر .

(٣) الفقه الأكبر : ٣٧ .

بينه وبين غيره ــ وله المثل الأعلى ــ فلا يكو ن ذلك إلا فى سياق الرد والتوبيخ على من عبد مع الله غيره ، وأشرك فى إلٰهيته سواه . فيبين لهم أن من ينفع ويضر خير من غيره ، ومن يقهر ولا يقهر أحق بالعبادة وأولى . مثل قوله : (أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خيرٌ ، أَمِ اللَّهُ الوَاحِدُ القَهَّار) (آللَّهُ خَير أم مَّا يُشْرِكُونَ) .

ولكن لم يرد فى القرآن آية واحدة مدح نفسه فيها بأنه خير من السماء والأرض ، أو أن مرتبته ومكانته خير من مكانة عبيده ، حيث لا مجال للمقارنة بحال ما بينه وبين خلقه ، حتى يقال : إن المراد بالفوقية فوقية الرتبة والمكانة ، ولو كان المراد بعلوه وفوقيته : معنى القهر والغلبة لم يتصرف القرآن فى موارد هذه الصفة هذا التصرف العجيب ، ولم يتوسع فيها غاية التوسع ، فلقد تنوعت أساليب القرآن فى التعبير عن هذه الصفة غاية التنوع ، فعبر عنها تارة بالاستواء إلى السماء ، وأخرى بصعود الأشياء إليه ، وثالثة بنزول الملائكة من عنده ، وبأنه رفيع الدرجات ، وأن عباده يخافونه من فوقهم ، وأنه دنا من نبيه ليلة المعراج ، وأن عنده من يسبحون له بالليل والنهار [١] .

فهذا التنوع فى التعبير فى التراكيب المختلفة ، والسياقات المتباينة لا يمكن بحال أن يفهم منها أن المراد فوقية الرتبة والمكانة ، وإن كانت هذه متضمنة فى تلك .

---

(١) الصواعق المرسلة : ٢ — ٣١٩ ط الامام سنة ١٣٨٠ هـ .

ولهذا فقد انقضى عصر السلف وهم مجمعون على إثبات صفة العلو لله ، وهى عندهم حقيقة وليست مجازا ، فليس المراد معنى مجازيا ، بل هو فى السماء حقيقة ، ويحكى « أبو الحسن الأشعرى » إجماع السلف على ذلك [1] ، وأن استواءه ليس استيلاء ، لأن ذلك يتضمن وصفه بذلك مجازا لا حقيقة ، وعنده أن المجاز نوع من الكذب .

(٢) الاستواء والنزول :

وعلى نحو ما مر فى موقف السلف من إثبات العلو لله كان موقفهم من الاستواء والنزول ، فلقد تحدث القرآن عن استواء الرحمن على عرشه فى سبعة مواضع منه ، ففى سورة طه : (الرحمن على العرش استوى [2]) . وفى سورة الفرقان : (الذى خَلَقَ السمواتِ والأَرضَ وَمَا بَيْنَهُماَ فى سِتَّةِ أَيام ثم اسْتَوَى على العرش الرَّحمنُ فَاسْأَلْ بِه خَبيرا [3]) وهكذا بقية آيات الاستواء الواردة فى القرآن .

وفى السنة الصحيحة عن النبى – صلى الله عليه وسلم – (إن الله كتب فى كتاب فهو عنده فوق العرش : إن رحمتى سبقت غضبى) وغير ذلك من الآثار الصحيحة فى سندها إلى الرسول .

وكان موقف السلف فى ذلك هو نفس المنهج الذى رسمه القرآن ، إثبات وجود الاستواء ، وليس إثبات كيفيه ، إثبات بلا تشبيه . وتنزيه بلا تعطيل .

---

(١) رسالة الأشعرى إلى أهل الثغر مصورة بجامعة الدول العربية رقم ١٠٥ توحيد .

(٢) طه : ٥ .

(٣) الفرقان : ٥٩ .

والإمام مالك حين سئل : (الرحمن على العرش استوى) كيف استوى ؟ غضب فى وجه السائل وقال : بأن الاستواء معلوم ، وأن كيفه مجهول ، والسؤال عنه بدعة ، وما أراك إلا رجل سوء ، وأمر به فأخرج من مجلسه .

وهذا الأثر وارد أيضا عن ربيعة أستاذ مالك ، وعن أم سلمة زوج الرسول صلّى الله عليه وسلم ، فهم جميعا متفقون على نفى الكيفية وإثبات المعنى الذى أثبتته الآية .

ولم يتشاغلوا بالبحث عن الكيف ، أو يتوهموا فيه معنى ما يحملون عليه الآية ، بل كان سبيلهم إقرار الآية على ما دلت عليه من معنى ، ولم يتساءلوا فى ذلك الاستواء هل هو استقرار حسى أو غير حسى ؟ وهل بمماسة أو من غير مماسة ؟ وهل العرش أكبر منه أو هو أكبر من العرش ؟ وهل هو سبحانه محتاج إلى العرش ليستوى عليه أم غير محتاج ؟ كل هذه أسئلة أعفوا أنفسهم من البحث فيها ، لأنها بحث فى الكيف والكيف عنه مرفوع ، ولذلك لم يكن إثبات الاستواء عندهم يستلزم التشبيه أو التجسيم ، وبالتالى لم يلجأوا إلى تأويل آياته بالاستيلاء أو القصد ، بدعوى أن الاستواء يستلزم تشبيه الله بخلقه ، ونظروا فى موارد هذه الصفة فى القرآن فوجدوها كلها استواء ، وليس فيها آية واحدة وردت بالاستيلاء حتى يحمل عليها غيرها ، وما دام الكيف مرفوعا عنه ، وما دام ليس كمثله شىء ، فلماذا يتأولونها بالاستيلاء أو القصد وكل ما يقصدونه هو إثبات وجود الصفة على كيف يعلمه الله وليس مرادهم بيان كيفها ؟ ولم يصح عن أحد منهم تأويل الاستواء بالاستيلاء .

وحين يسأل ابن الأعرابي — وهو من كبار النحاة — عن معنى الاستواء في قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) وهل هو بمعنى استولى ؟ فيقول لابن أبي داود : اسكت هو على عرشه كما أخبر عن نفسه ، ولا يقال استولى على الشيء إلا إذا كان له ند ، فإذا غلب أحدهما الآخر قيل له : استولى ، كما قال النابغة :

ألا لمثلك أو من أنت سابقه   سبق الجواد إذا استولى على الأمر

يقول ابن الأعرابي : أرادني « ابن أبي داود أن أجد له في بعض لغات العرب ومعانيها (الرحمن على العرش استوى) بمعنى استولى . قلت له : « والله لا يكون هذا ولا وجدته »[1] . وقال الخليل بن ابن أحمد — شيخ سيبويه — فيما رواه عنه ابن عبد البر في « التمهيد » أن استوى بمعنى ارتفع .

هذا هو معنى الاستواء في لغة العرب ، أما ما نجده في كتب التفسير من التأويلات المختلفة للاستواء فليس واحد منها واردا عن السلف ، بل هي تأويلات أنتجتها طبيعة التفاعل المذهبي الذى اشتد بين علماء الكلام ، ونقله عنهم رجال التفسير على أنه المذهب الصحيح في هذه الآية وما شاكلها .

« والسيوطي » يذكر في « الاتقان » أقوالا كثيرة في الاستواء ، ويرى أنها جميعها منقولة عن السلف ، وحاول « السيوطي » أن يرد منها ما لم يتفق مع رأيه ، وهو فيما رده من الأقوال وما قبله منها كان مقياسه في رفضه وقبوله أنها تستلزم الجسمية والتشبيه ، ولو تفطن « السيوطي » إلى أن مقصود الآيات هو إثبات وجود الصفة التي

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية : ٣٧ ، الاتقان للسيوطي : ٢ — ٦ .

التى نتحدث عنها لا إثبات كيفها استقام له مذهبه فى القبول والرفض فيما لديه من أقوال .

والحقيقة : أن هذه التأويلات شاعت فى معظم كتب التفسير فليس « السيوطى » بدعا فى ذلك والعلة المشتركة بينهم جميعا فى قبول الرأى أو رفضه هو الفرار من التجسيم بتأويل الآية وصرفها عن ظاهرها ؛ فالرازى فى تفسيره لسورة « طه » جرى على ذلك المنهج فى التأويل [١] والألوسى فى « روح المعانى » جعل الاستواء بمعنى الاستيلاء [٢] وعلى هذا النحو جرى « الخازن » فى تفسيره [٣].

وفى « البحر المحيط » لأبى حيان : أن استوى بمعنى قصد وأقبل وعمد [٤] وكذا إسماعيل حقى فى تفسيره [٥] وطاش « كبرى زاده » فى حاشيته على « البيضاوى » [٦]. « والنفراوى » فى شرحه لرسالة القيروانى يجعل الاستواء بمعنى القهر [٧] وكذا بدر الدين ابن جماعة فى « إيضاح لدليل فى قطع حجج أهل التعطيل [٨] » .

---

(١) مفاتيح الغيب ٦ — ٤ ، ٥ ط الخيرية سنة ١٣٠٨ هـ .
(٢) روح المعانى ٥ — ٢١٣ .
(٣) تفسير الخازن ٢ — ٢٣٧ — ٢٣٩ ط الحلبى سنة ١٩٥٥ م .
(٤) البحر المحيط ١ — ١٣٤ — ١٣٥ ط السعادة سنة ١٣٢٨ هـ .
(٥) روح البيان لاسماعيل حقى : ٣ — ٦٩٠ ط بولاق سنة ١٢٧٦ هـ .
(٦) حاشية الشيخ زادة على البيضاوى : ٢ — ٢٠٣ ط بولاق سنة ١٣٦٣ هـ .
(٧) الفواكه الدوانى نفراوى : ١ — ٥٩ ط الخرطوم المطبعة الأهلية سنة ١٣٣١ هـ
(٨) مخطوط رقم ٢٣ مجاميع بدار الكتب ٦٦ « توحيد » .

ويقول « ابن تيمية » : إن هذه التأويلات مأخوذة كلها من تأويلات « بشر بن غياث المريسي » كما ذكرها عنه « عثمان بن سعيد الدارمي » في رده على « بشر المريسي » ثم تسربت إلى كتب التفسير عن طريق « الزمخشري » في « الكشاف » .

أما السلف فلم يرد عنهم شيء من ذلك ، بل أقوال السلف ثابتة في كتب التفسير بالمأثور كالطبري في تفسيره ، والسيوطي في « الدر المنثور » ، « وابن كثير » « والبغوي » . فهؤلاء نقلوا لنا أقوال السلف في معنى الاستواء ، وليس في واحد منها أن الاستواء بمعنى الاستيلاء ، أو القهر ، أو الغلبة ، بل الاستواء عندهم هو العلو والارتفاع ، قال بذلك أبو العالية ومجاهد [1] ، وهو قول الفراء ، والبغوي ، وثعلب ، والكلابي [2] ، وإلى هذا المعنى ذهب الأخفش وابن الأعرابي من النحاة [3] . وهو قول الخليل ابن أحمد ونفطويه [4] . فهؤلاء جميعا وهم أهل اللغة والتفسير يجعلون الاستواء بمعنى الصعود والعلو والارتفاع ، ولم يرد عن أحد منهم أن الاستواء بمعنى الاستيلاء أو القهر ، وليس في اللغة ما يشهد لذلك أو يدل على صحته .

---

(١) تفسير الطبري : ٩ — ١٢٤ ، العقيدة الأصفهانية لابن تيمية : ٢٨ ط دار الكتب الحديثة سنة ١٩٦٦ م ، البخاري . كتاب التفسير ٩ — ١٢٤ (كتاب التوحيد باب وكان عرشه على الماء ط الأميرية .

(٢) اجتماع الجيوش الإسلامية : ١٢٧ .

(٣) تهذيب اللغة للأزهري : مادة سوى ج ١٣ ص ١٢٣ — ١٢٥ ، الاتقان للسيوطي ٢ — ٦ .

(٤) اجتماع الجيوش الإسلامية : ١٢٧ ، العقيدة الأصفهانية : ٢٨

ولهذا فقد آمن السلف باستوائه على عرشه كما أخبر عن نفسه ، ولم يتأولوا آيات الاستواء بصرفها عن ظاهرها ، ولم يتوهموا فى الاستواء كيفا ولم يتساءلوا : هل استواؤه حسى أو غير حسى ؟ وهل يماس العرش أو لا يماسه ؟ وهل يحتاج إلى العرش فى ذلك أم لا ؟ بل كان سبيلهم الكف عن البحث فى الكيف ، وإذا سأل أحد عن ذلك كان سبيلهم معه الزجر والتأنيب .

ومثل هذا كان موقفهم من خبر النزول ، فقد ثبت عندهم من عدة طرق و « حديث النزول » رواه أبو بكر ، وأبو هريرة ، وعلى بن أبى طالب ، وجبير بن مطعم ، وابن مسعود . ورواه عن الرسول أكثر من عشرين صحابيا ، وتواتر ذلك عنهم كما يقول ابن قيم الجوزية ، ولفظه كما فى الصحيحين عن أبى هريرة – رضى الله عنه – عن النبى – صلى الله عليه وسلم – : (ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل فيقول : من يدعونى فأستجيب له ؟ من يسألنى فأعطيه ؟ من يستغفرنى فأغفر له ؟)[1] ورد أيضا عن أبى سعيد الخدرى مع اختلاف فى اللفظ ، وفى مسند الإمام أحمد من حديث سهيل بن أبى صالح فى مواضع عدة ، وفى كتاب التوحيد لابن خزيمة من رواية جبير بن مطعم وأبى الدرداء .

وفى جميع هذه الأخبار ورد الحديث بلفظ ينزل أو يتنزل . أو يهبط إلى سماء الدنيا ، وليس هذا النزول يشبه نزول المخلوقين .

---

(١) الحديث ورد فى البخارى : ٨ – ١٢٨ (كتاب الدعاء) ، مسلم ١ – ٥٢١ (كتاب الدعاء) وانظر كتاب التوحيد لابن خزيمة : ١٣٣

ولما تواتر الخبر بذلك وثبت عندهم من طرق الثقاة ، ودل القرآن صريحا على مجيئه يوم القيامة والملك صفا صفا ، وأنه ينزل لفصل القضاء ، فلما ثبت عندهم ذلك آمنوا به بلاتأويل ولاصرف له عن ظاهره ، ولم يتساءلوا : هل نزوله بنقله أو بغير نقله ؟ وهل يخلو العرش منه أم لا ؟ وهل يجيء بحركة أو من غير حركة ؟ بل وصفوه بصفاته التي وصف بها نفسه ، لأن وصفه بها لا يستلزم محذورا ، لأنه ليس كمثله شيء في ذاته ولا صفاته . يقول أبو العباس بن شريح : « وقد صح عند جميع أهل الديانة والسنة إلى زماننا أن جميع الآثار والأخبار الصادقة عن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — في الصفات يجب على المسلم الإيمان بها ، والسؤال عن معانيها بدعة ، والجواب كفر وزندقة ، مثل قوله : (الرحمن على العرش استوى) و (وجاء ربك وَالْمَلَكُ صَفًّا) ونظائرها مما نطق به القرآن ، كالفوقية والنفس واليدين والسمع والبصر وصعود الكلم إليه ، والضحك والتعجب ، واعتقادنا في الآي المتشابهة من القرآن أن نقبلها ولا نردها ، ولا نتأولها بتأويل المبطلين ، ولا نحملها على تشبيه المخالفين[1] » .

والإمام أحمد لما سأله ابنه : « نزوله بعلمه أم بماذا ؟ قال له اسكت عن هذا وغضب غضبا شديدا ، وقال مالك : امض الحديث كما ورد بلا كيف ولا تحديد إلا بما جاءت به الآثار وبما جاء به الكتاب العزيز فلا تضربوا لله الأمثال ، ينزل كيف شاء بقدرته ، وبعلمه وبعظمته ، أحاط علمه بكل شيء[2] ، وهذا هو منهج السلف في الصفات عموما .

---

(٢) الصواعق المرسلة : ٢ — ٢٩٩ .

(١) الصواعق المرسلة : ٢ — ٤٠٠ .

إجراء الآيات على مادلت عليه من معنى والكف عما سكتا عنه القرآن

أما ما ورد من الآثار مما يخالف هذا المنهج فاعتقادى أنه لم يصح شىء منه عن الرسول ، مثل ما يروى أنه استوى بذاته أو استقر أو ينزل بنقلة وحركة ، وأنه يخلو منه العرش إذا نزل ، فكل هذه وما شابهها من الآثار التى تنحو منحى التكييف أو التمثيل لا أصل لها لدى السلف ، بل هى محاولة للتكييف وهذا خروج عن منهج السلف فى الصفات .

يقول أبو عثمان الصابونى : « فلما صح خبر النزول عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أقر به أهل السنة ، وقبلوا الخبر وأثبتوا النزول على ما قاله الرسول ، ولم يعتقدوا أن ذلك تشبيه له بنزول خلقه ، وعلموا وعرفوا وتحققوا واعتقدوا أن صفات الرب تعالى لا تشبه صفات المخلوقين كما أن ذاته تعالى لا تشبه ذوات الخلق [١] » .

وهذا هو المنهج الذى رسمه القرآن فى الحديث عن الصفات الإلٰهية .

(هـ) موقف الإمام أحمد من التأويل :

من المعروف عن مذهب « ابن حنبل » أنه مذهب نصى ، يتمسك بظاهر ما ورد به السمع من غير تأويل ولا صرف عن الظاهر ، وخاصة فى آيات الصفات ، ويتميز عصر « ابن حنبل » بذلك الطابع الثقافى ،

---

(١) العقل والنقل : ٢ – ١٧ .

الذى انعكست آثاره على مختلف مظاهر الحياة العربية ، فلقد ظهرت أقوال « الجهم بن صفوان » وانتشرت آراء المعتزلة وقولهم بخلق القرآن ، وانتصرت السياسة لهذا الرأى وحاولت أن تحمل الناس قهرا على الإقرار بخلق القرآن ، وكان ممن ابتلى بهذه المشكلة « أحمد بن حنبل » فسجن وعذب وناظره كثير من المعتزلة فى القول بخلق القرآن ، فامتنع « ابن حنبل » عن القول بذلك نفيا أو إثباتا ، لأن هذا لفظ مبتدع فى دين المسلمين لم يرد به كتاب ولا سنة .

أما موقفه من التأويل فلقد اختلف أصحابه فى النقل عنه ، فمنهم من يقول : إن ابن حنبل قد تأول مجئ الله يوم القيامة بأن الجائى أمره . ذكر ذلك ابن الزاغونى من أصحاب أحمد ، ومنهم من قال : إن أحمد لم يتأول ، وما روى عنه فى ذلك فهو غلط عليه [1] .

ويرجع أصل هذ الخلاف إلى أن حنبل نقل عن الإمام أحمد فى رواية له أنه تأول الحديث (اقرأوا البقرة وآل عمران . فإنهما يجيئان يوم القيامة كأنهما غيايتان أو غيامتان أو فرقان من طير صواف يحاجان عن صاحبهما يوم القيامة [2]) على أن المجئ المذكور فى الحديث مراد به ثوابهما .

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية : ٥ — ٣٩٧ .

(٢) ورد هذا الحديث فى الترمذى ١١ — ١٤ ط التازى ، كتاب الوصايا ؛ ، مسلم ١ — ٥٥٣ رقم ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، الترغيب والترهيب ٣ — ٢٩ — ٣٢ .

والغيايتان ، مثنى غياية كالسحاب والغاشية ، وهو كل شىء أظل الإنسان .

وهذا الحديث قد احتج به المعارضون لأحمد فى مناظرتهم له على أن القرآن مخلوق ، وقالوا : إذا كان القرآن يجىء يوم القيامة فلا بد أن يكون مخلوقا .

فالإمام أحمد يحتج فى مناظرته مع هؤلاء المعارضين له بنظير حجتهم عليه ، لأنهم يتأولون كل ما جاء فى القرآن من آيات الصفات على غير ظاهرها ، فيقول لهم : إذا كنتم تقولون فى الآية (هَلْ يَنْظُرُونَ إلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللهُ فى ظُلَلٍ مِن الغَمَامِ) أن الذى يأتى هو أمره ، وأن الذى يجىء يوم القيامة هو أمره ، فقولوا هنا فى هذا الحديث : إن المراد بمجىء البقرة وآل عمران هو ثوابهما وقراءة القارىء وعمله ، وليس الجائى هو نفس البقرة وآل عمران ، ولا حجة لكم فى الحديث على أن القرآن مخلوق ، فابن حنبل يلزمهم هنا بنظير حجتهم عليه ، ولم يكن متأولا ، ولم يذهب إلى تأويل الحديث بل كان يقصد من ذلك رد حجتهم فى القول بخلق القرآن .

وجاء أصحابه من بعده فاختلفوا فيما رواه عنه حنبل ، فابن عقيل وابن الجوزى قد أخذا بما رواه حنبل ، وجعلا ذلك مذهبا لأحمد وطردوا ذلك فى الصفات الخبرية . وبهذه الرواية قد احتج الغزالى فى « إلجام العوام » على أن التأويل ضرورة وأن أحمد وهو أشد الناس تحرجا من التأويل قد ذهب إلى ذلك .

أما ابن شاقلا من الحنابلة فلقد رد هذه الرواية لأن حنبل له مفاريد وغلطات معروفة قد انفرد بها ومنها هذه الرواية .

ولكن الصحيح والمشهور عن مذهب « ابن حنبل » أنه لم يذهب إلى التأويل فى شيء من ذلك ، وإذا كان يعارض مناظره بنظير حجته فلا ينبغى أن يعتبر ذالك مذهبا له . لأن هذا يخالف صحيح المنقول عن أحمد . بل يخالف ما رواه عبد الله بن أحمد بن حنبل نفسه عن الإمام أحمد فلقد قال عبد الله بن أحمد بن حنبل قلت لأبى : ينزل الله إلى سماء الدنيا ؟ قال نعم . قلت نزوله بعلمه أم ماذا ؟ . فقال لى : اسكت عن هذا وغضب غضبا شديدا وقال امض الحديث على ماروى[1] .

وقال فى الاستواء : استوى كما أخبر لا كما يخطر على قلب بشر . وهذا سبيل أحمد فى مثل هذه الأمور فلم يذهب إلى تأويلها بل يجريها على ما دلت عليه من غير تحريف ولا تشبيه .

فعنده أن الله كلم موسى حقيقة لا مجازا ، وأنه سبحانه سيراه المؤمنون فى الآخرة بأبصارهم ، كما أخبر بذلك فى كتابه ، وكما وردت به الأحاديث الصحيحة ، وأنه سبحانه وتعالى استوى على عرشه بدون تأويل ولا تحريف ، وأنه سبحانه فى السموات وفى الأرض حقيقة لا مجازا ، وأنه « مَا يكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلاَثَةٍ إلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ ولاَ خَمْسَةٍ إلاَّ هُوَ سَادِسُهُمْ ولاَ أَدْنَى مِن ذَلِكَ ولاَ أَكْثَرَ إلَّا هُوَ مَعَهُمْ » بدون تأويل ولا صرف عن الظاهر[2] والذى يقرأ كتاب « الرد على الجهمية فيما

---

(١) الصواعق المرسلة : ٢ — ٤٠١ .

(٢) انظر كتاب الرد على الجهمية للامام أحمد . طبع ضمن شذرات البلاتين . ط أنصار السنة بتحقيق محمد حامد الفقى ص ٢٩ — ٣٤ .

شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله ، يقف على حقيقة مذهب « أحمد بن حنبل » ويعلم أنه لم يذهب إلى تأويل خبر من هذه الأخبار ، وأن من يستدل على ذلك بما يرويه حنبل عنه فهو غالط في ذلك مخالف لصريح مذهبه .

الفصل الثالث

قضية التأويل بين علماء الكلام

(ا) تمهيد تاريخي :

انقضى عصر الصحابة والتابعين من السلف والأئمة على التسليم المطلق بما جاء فى الكتاب والسنة عن الذات الإلهية وصفاتها ، ولم يتنازعوا فى مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال : « بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية ، كلمتهم واحدة من أولهم إلى آخرهم ، لم يسموها تأويلا ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا ولم يبدوا لشيء منها إبطالا ، ولا ضربوا لها أمثالا ولم يدفعوا فى صدورها وأعجازها ، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها ، وحملها على مجازها ، بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالإجلال والتعظيم[1] » .

ولم نشهد لديهم هذا الجدل العقيم فى أمور العقائد ، الذى وجدناه فيما بعد لدى متكلمى الإسلام من معتزلة وأشاعرة ، ومن ثم لم تكن مسألة الصفات الإلهية موضع خلاف أو نزاع لدى كبار الأئمة من أمثال مالك وأبى حنيفة والشافعى وأحمد والأوزاعى والثورى وغيرهم

---

(١) أعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم الجوزية ١ — ٤٩ ط الثانية سنة ١٩٥٥م تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد .

ولم نقرأ عن النبي – صلى الله عليه وسلم – أو عن أحد من صحابته أنه توقف أمام آية من آيات الكتاب العزيز ، أو وصف من أوصاف البارى تعالى ، الواردة فى الكتاب والسنة ، ليستخرج من هذه الآية أو تلك مذهبا معينا فى فهم العقيدة كما حاول المسلمون من بعده ، بعد أن تفرقوا وتحزبوا ، ولم يثر – عليه السلام – جدلا أو نقاشا حول آية من الآيات التى تتحدث عن أفعال العباد ، كما أثاره حولها القدرية والجبرية ، ولم ير – عليه السلام – نوعا من التضاد أو التناقض بين آيات النوعين حاول أن يرفعه ، كما صنعت بعض الفرق الإسلامية فيما بعد .

وعندما يتحدث القرآن عن يد الله ، وعين الله ، أو عن استوائه على عرشه ، أو عن قبضته للأرض بيمينه ، وعن مجيئه يوم القيامة والملك صفا صفا ، أو عن إتيانه فى ظلل من الغمام ، لم يقصد الرسول من كل ذلك إلى نوع من التشبيه أو التجسيم ، كما صنع المجسمة والمشبهة ، كما لم يشأ الرسول أن يتخذ من قوله تعالى :(فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله ») مذهبا فى الحلول أو الاتحاد ، كما فعل المتصوفة ، بل كان يدرك تماما ما فى هذه الآية الكريمة من معنى قوة الثقة بالخالق ، وتأييده لعبده المؤمن : بما يملأ قلبه بالإيمان واليقين .

وإذا تحدث القرآن عن عظمة الله سبحانه ، ومباينته لسائر خلقه فى ذاته وصفاته وأفعاله فى آيات كثيرة من القرآن الكريم كقوله تعالى : (كلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ويَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلَالِ والإِكْرَامِ) و (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) و (هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا) و (لم يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ)

لم يحاول الرسول أن يحمل هذه الآيات وغيرها على إرادة مذهب معين فى التنزيه كما فعلت المعتزلة ، لأن الغرض من مثل هذا القول إقناع الناس بأحقيته وحده سبحانه وتعالى بالربوبية والألوهية ، وعلى هذا النحو كان موقف الصحابة والتابعين حيث كانت قوة الإيمان راسخة فى القلوب ، ومهيمنة على النفوس ، ثم أخذت حرارة الإيمان تضعف فى القلوب شيئا فشيئا ، وكلما ضعفت قوة الإحساس بالإيمان برزت وتعددت نواحى الاختلاف ودواعى الفرقة .

يقول « المقريزى » فى كتابه « الخطط » مؤرخا لهذه الحركة الفكرية : « إن القرآن الكريم قد تضمن أوصافا لله تعالى ، فلم تثر التساؤل عند واحد من العرب عامة قرويهم وبدويهم ، ولم يستفسروا عن شيء بصددها كما كانوا يفعلون فى شأن الزكاة والصيام والحج وما إليه ، ولم يرد فى دواوين الحديث وآثار السلف أن صحابيا سأل الرسول عن صفات الله ، أو اعتبرها صفات ذات أوصفات فعل ، وإنما اتفقت كلمة الجميع على إثبات صفات أزلية لله من علم وقدرة وحياة وإرادة وسمع وبصر وكلام ، ثم جاء « جهم بن صفوان » بعد عصر الصحابة ، قبيل المائة من سنى الهجرة من بلاد المشرق ، ونفى أن يكون لله تعالى صفة ، وبعث الشكوك فى نفوس المسلمين ، واجتذب إليه أنصارا كثيرين يميلون لرأيه ويؤيدون فكرته ، فأكبر أهل الإسلام بدعته ورموه بالضلالة هو وأصحابه ، وحذروا المسلمين من الجهمية ، وعادوهم فى الله ، وتولوا الرد عليهم .

وحدث أثناء ذلك مذهب الاعتزال زمن « الحسن بن الحسين البصرى » بعد المائتين للهجرة [1] » .

« والمقريزى » هنا يتابع جميع من أرّخوا للحركة الفكرية فى الإسلام ، إذ يكادون يجمعون على أن « الجهم بن صفوان » هو أول من خالف الجماعة الإسلامية فى مسألة الصفات الإلهية ، وغيرها من المشكلات ، التى نبتت وآتت ثمارها فى جو الخلاف الناشب بين مختلف الفرق والطوائف .

ولكن آراء « الجهم » لم تكن لتنمو أو تبيض وتفرخ ، لو لم تجد فى البيئة الإسلامية تربة صالحة لغرس ثمارها .

فلقد وقع الخلاف بين الجماعة الإسلامية بعد وفاة الرسول — صلى الله عليه وسلم — فى أمر دفنه : أيدفن فى مكة وهى مسقط رأسه ومأنس نفسه ؟ أم يدفن فى المدينة وهى دار هجرته ومدار نصرته ؟ ثم وقع خلاف المهاجرين مع الأنصار فى شأن الخلافة : وهل يكون الخليفة من المهاجرين أو من الأنصار ؟ ثم حدث الخلاف فى شأن ما نعى الزكاة فى عهد « أبى بكر » ؛ ثم اختلفوا بعد ذلك فى عهد عثمان » لأشياء نقموها عليه ، وانتهى أمر هذا الخلاف بالفتنة الكبرى التى أدت إلى مقتل عثمان ، وأصبح الخلاف يهدد الدولة الإسلامية الشابة ، ثم كان خلاف « على » و « معاوية » الذى انتهى إلى قيام حرب أهلية .

---

(١) انظر الخطط للمقريزى : ٢ — ٣٥٦ ط بولاق سنة ١٢٧٠ ﻫ .

وكانت موقعة « الجمل » ثم « صفين » بداية لسلسلة طويلة من الحروب الأهلية بين الأمويين والعلويين ، وتمخضت هذه الحروب عن أكبر حزبين سياسيين نشآ فى هذه الفترة وهما الخوارج والشيعة[1].

(ب) بين الخوارج والشيعة :

لا يعنينا هنا الخوض فى تفاصيل الخلاف بين هاتين الفرقتين ، ولكن الذى يهمنا أن نشير إلى الدور الكبير الذى قامت به كل من هاتين الفرقتين فى تأويل القرآن وجذب نصوصه وإخضاعها لآرائها ومعتقداتها .

فلقد أخذت كل من هاتين الفرقتين تعارض الأخرى وترميها بالكفر والشذوذ عن الجماعة ، على حين أن كلتيهما تشدد فى الانتساب إلى الإسلام وتستعين على ذلك بتأويل النصوص ، وتخريجها على نحو يوافق رأيها الخاص لتخرج به على الناس فى شكل دينى ، ولتخلق له نوعا من الحماسة بين المسلمين .

وقد أشار « ابن رشد » إلى أن الخوارج هم أول من تأولوا نصوص القرآن من الفرق الإسلامية ، ثم المعتزلة بعدهم ثم الأشعرية ثم الصوفية[2] .

---

(١) انظر فى تاريخ هذه الفترة : مقالات الإسلاميين للأشعرى ١ — ١ — ٥ ط ريتر سنة ١٩٢٩ م ، الفرق بين الفرق : ١٤ — ٢٠ ط صبيح تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد الملل والنحل : ٢٣ — ٣٢ ط صبيح سنة ١٣٤٧ هـ ، الخطط للمقريزى ٢ — ٣٥٦ — ٣٦١ ، الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى د. محمد البهى ٤٣ — ٦٢ ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية مصطفى عبد الرازق ١١٦ — ١٢٣ ط نهضة مصر سنة ١٩٦٦ م .

(٢) مناهج الأدلة لابن رشد : ١٨٢ بتحقيق أستاذى الدكتور محمود قاسم ط الأنجلو سنة ١٩٦٤ م .

وإذا كان الخوارج هم أول الفرق الإسلامية تاويلا للنصوص — كما يقول ابن رشد — إلا أن خطرهم على النصوص ليس بالدرجة التى يخشى منها إذا ما قورنوا بموقف الشيعة من النصوص . فبجانب بدعة الخوارج فى مرتكب الكبيرة وأنه كافر مخلد فى النار ظهرت بدع وآراء شيعية لم يسبق إليها فى الإسلام .

فلقد نادى ابن سبأ بألوهية « على ابن أبى طالب » ، ثم نادى برجعة النبى « محمد » قائلا : « العجب ممن يعتقد أن « عيسى » رفع إلى السماء وأنه سيرجع ، ولا يعتقد أن « محمدا » سيرجع إلى الأرض ، كما نادى برجعة « على بن أبى طالب » ، ومن « ابن سبإ » هذا تشعبت أصناف الغلاة فى الإسلام من الرافضة وغيرهم ، وفشا أمر التشيع بين الناس وانتشر هنا وهناك ، وأخذت طائفة الكيسانية من غلاة الشيعة تتأول نصوص الدين وتخرجه عن أصوله فزعمت أن الطاعة فى الدين ليست فى الحقيقة هى أداء الفرائض وإنما هى طاعة الإمام المعصوم ، ثم تدرج أتباع هذه الطائفة إلى هدفهم الأساسى وهو إنكار البعث وسقوط التكاليف والقول بالحلول والتناسخ [١] .

ثم حدث مذهب القرامطة سنة ٢٦٤ هـ فى الكوفة والعراق وهما آنئذ أكبر خلايا التشيع فى بلاد الإسلام .

ولما كانت دولة بنى بويه ببغداد سنة ٣٣٤ هـ قوى بهم أمر التشيع والرافضة وجهروا بلعن الصحابة على المنابر ، وكتبوا على أبواب المساجد

---

(١) أنظر فى أثر التشيع على الفكر الإسلامى كتاب جمال الدين الأفغانى حياته وفلسفته لأستاذى الدكتور محمود قاسم ١٥٤—١٧٤ ط الانجلو «سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية».

سنة ٣٥١ هـ : « لعن الله معاوية بن أبى سفيان ، ولعن من أغضب « فاطمة » ، ومن منع الحسين حقه وأن يدفن عند جده ، ومن نفى أبا ذر إلى الربذة ، ومن أخرج العباس من الشورى[1] .

وفى بغداد كثرت الفتن والاضطرابات بين الشيعة ومخالفيهم فى الوقت الذى أخذ نجم الفاطميين يعلو فى سماء مصر ، وجهروا بمذهب الاسماعيلية وبثوا دعاتهم فى البلاد المجاورة لهم ، وبعثوا بعساكرهم إلى الشام . يقول المقريزى : « فانتشر مذهب الرافضة فى عامة بلاد المغرب ومصر والشام وديار بكر والكوفة وبغداد وجميع العراق وخراسان وما وراء النهر مع بلاد الحجاز واليمن والبحرين ، وكانت بينهم وبين أهل السنة من الفتن والحروب والمقاتل ما لا يمكن حصره[2] » .

وفى وسط هذا الجو ، وفى مناخ الشيعة وسيادة مذهبهم على عقول الجماهير وجدت الظروف المناسبة للقول فى القرآن بالرأى والهوى وأصبحت الفرصة سانحة لجذب النصوص إلى ميدان الجدل والمناظرات بين سائر الفرق ، كل يحاول صبغ رأيه بصبغة دينية حتى لا يعد شاذاً وخارجا عن الجماعة الإسلامية .

وإذا كان الخلاف بين الشيعة والخوارج قد أخذ فى بادىء الأمر مظهرا سياسيا ، إلا أنه سرعان ما تحول إلى صراع عقدى عنيف ، حول أصول الدين وأسس العقيدة ، فلقد وضعت كل فرقة أصولا من

---

(١) الخطط للمقريزى ٢ – ٣٥٦ .
(٢) الخطط للمقريزى ٢ – ٣٦١ .

عند أنفسها ودعت إليها على أنها أصول الدين الذى جاء به الرسول ، وحكمت على مخالفها بالكفر والمروق عن الملة .

فالخوارج كفروا من لم يقل بكفر مرتكب الكبيرة ، وغلاة الشيعة نادوا برجعة على وألوهيته ، ثم ظهرت فكرة الإمام المعصوم الذى اعتبروه مصدرا لعلم التأويل ، ونادت الباطنية والرافضة بأنهم أهل العلم الباطن ، الذى تعلموه من الإمام المعصوم ، وبأنهم تعلموا ذلك من الجفر الذى ذكره « هارون بن سعيد العجلى » وكان رأسا من رؤوس الشيعة ، فادعوا أن هناك جفرا كتب لهم فيه الإمام المعصوم وصيته ، وبين لهم كلّ ما يحتاجون إليه ، وكل ما كان وما يكون إلى يوم القيامة[1] .

ثم أخذوا فى تحريف القرآن بدعوى أنهم أهل التأويل ، الذى أخذوه من الإمام المعصوم . يقول ابن قتيبة : « ومن تحريفاتهم : (وَوَرِثَ سليمان داود) معناه أن الإمام ورث النبى فى علمه ، (إن الله يأمُرُكمْ أن تَذْبَحُوا بَقَرَةً) ، يعنى عائشة ، (فَقُلْنَ اضربوه بِبَعْضِها) يعنى فاطمة والزبير ، والخمر والميسر هما أبو بكر وعمر ، والجبت والطاغوت هما معاوية وعمرو بن العاص[2] » .

ثم تأولوا بعض الآيات على أنها نزلت فى حقهم ، « فأبو المنصور الكسف » — رأس فرقة المنصورية من الشيعة — كان يقول لأصحابه :

---

(١) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة : ٧٠ — ٧١ نشرة مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٦٦ م الفرق بين الفرق للبغدادى : "٢٥٢ — ٢٥٣ ط المدنى .

(٢) تأويل مختلف الحديث : ٧١ — ٧٢ ط مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٦٦ م .

« فى نزلت الآية : (وَإِنْ يَرَوْا كِسْفاً من السماء ساقطا يقولوا سحاب مَرْقوم) .

« وبيان بن سمعان » قال لأصحابه : نزل فى حق قوله : (هذا بيان للناس) .

ثم عمدوا إلى الشرائع فأبطلوها وجعلوها رموزا وألغازا لا ينبغى التصريح بها إلا لمن وثقوا منه ، فالصلاة هى موالاة الإمام ، والزكاة هى ما يعطى للإمام ، والحج هو القصد إلى زيارة الإمام ، والظاهر هو محمد الناطق ، والباطن هو على الأساس ، ومحمد هو الأول وعلى هو الآخر

وهكذا ، فلقد اعتبر الشيعة أن كتاب الله إنما نزل ليكون مؤيدا لقولهم فى كل ما ذهبوا إليه ، وكان محور تفكيرهم فى كل ما ذهبوا إليه من تأويلات هو نظريتهم فى الإمام المعصوم ، على تباين آرائهم فى تفصيلات المذهب بين من يقول بالنص وبين من يقول بالوصف ، وبين إثنى عشرية ورافضه .

يقول ابن حزم : « وهذه الفرق على اختلاف مشاربها لا تتعلق فى تأويلاتها بحجة أصلا إلا دعوى الإلهام والقحة والمجاهرة بالكذب » .

---

(١) الفصل فى الملل والنحل لابن حزم : ٢ — ١١٤ ط الافست المثنى ببغداد ١٣٢١هـ

(٢ شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية : ٨١ .

(٣) الفصل ٢ — ١١٤ .

ولقد يفطن « ابن تيمية » إلى ما انطوت عليه حركة الرافضة من أهداف وتعاليم من شأنها أن تهد كيان المجتمع الإسلامي كله ، فلقد كان التشيع والرفض وكرا لجميع الفرق الغالية والمبتدعة فى الإسلام من الملاحدة والباطنية[1] .

يقول « ابن تيمية » : وغلوا فى الأئمة ، وجعلوهم معصومين يعلمون كل شىء ، وأوجبوا الرجوع إليهم فى جميع ما جاءت به الرسل ، فلا يعرجون لا على القرآن ولا على السنة ، بل على قول من ظنوه معصوما ، وانتهى أمرهم فى حقيقة الأمر إلى الائتمام بإمام معدوم لا حقيقة له فكانوا أضل من الخوارج ، فإن أولئك يرجعون إلى القرآن وإن غلطوا فيه ، أما هؤلاء فلا يرجعون إلى شىء بل إلى معدوم لا حقيقة له ، ثم إنما يتمسكون بما ينقل لهم عن بعض الموتى فيتمسكون بنقل غير مصدق عن إمام غير معصوم ، وبهذا كانوا أكذب الطوائف ، وحديثهم أكذب الأحاديث[2] .

ولقد استتبع الشيعة أعداء الملة من الملاحدة الباطنية والقرامطة وغيرهم ووجدوا فى تعاليمهم وتحريفهم لنصوص القرآن ، ووضعهم الحديث كذبا على الرسول وسيلة سهلة نفذوا من خلالها إلى نشر المقالات المبتدعة بين صفوف المسلمين .

يقول « ابن تيمية » : « ولهذا وصّت الملاحدة مثل القرامطة الذين كانوا بالبحرين وهم من أكفر الخلق ، ومثل قرامطة المغرب ومصر وهم

---

(١) أنظر جمال الدين الأفغانى حياته وفلسفته : ٥٤-٧٤ .

(٢) الفرقان بين الحق والباطل لابن تيميه : ١٥٦ – ١٥٧ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ط صبيح سنة ١٩٦٦ م .

كانوا يستترون بالتشيع أوصوا بأن يدخلوا على المسلمين من باب التشيع[١] » .

ولما كانت الشيعة أبعد الفرق الإسلامية مغالاة ومجاهرة بالكذب ، وأكثرهم تحريفا لنصوص القرآن وتأويلا لها ، فلقد اعتبرهم « ابن تيمية » سبب بلاء هذه الأمة ، ومثار الخلاف والفتن والحروب الأهلية ، وسبب تمزيق وحدة المسلمين سواء فى المشرق أو فى المغرب .

(ج) بين المعتزلة والأشاعرة :

جعل المعتزلة أصول دينهم خمسة أصول : العدل ، التوحيد ، القول بالمنزلة بين المنزلتين ، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، إنفاذ الوعيد.

ولكى تسلم لهم هذه الأصول الخمسة عمدوا إلى النصوص فتأولوها على مذهبهم ، فلكى يسلم لهم مذهبهم فى «العدل» أنكروا القضاء الأزلى ، الذى عبر عنه القرآن بقوله : (وكل شىء أحصيناه فى إمام مبين) وأنكروا أن تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ، وقالوا : إنها مخلوقة للعبد على سبيل الاستقلال ، وأن الشرور والمعاصى التى يضج بها هذا الكون ليست مرادة لله ، لأنها قبائح والله تعالى لا يريد القبائح لأن إرادة القبيح قبيح ، والله منزه عن ذلك .

وهم فى ذلك قد خالفوا أهم قاعدة بنى عليها دين المسلمين وهى : (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) وأن كل شىء فهو مخلوق

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية : ١٥٦ — ١٥٧ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ط. صبيح سنة ١٩٦٦ م .

لله تعالى لأنه : (خالق كل شيء) ثم عمدوا الى النصوص التي احتج بها « الجبريه » أنصار « جهم ابن صفوان » فتأولوها ليسلم لهم مذهبهم فى خلق أفعال العباد[١] .

« والمعتزلة » فى تفسيرهم للعدل الإلهى جعلوا حكمة الله قاصرة على مجرد الثواب والعقاب على أفعال العباد ، وليس الأمر كذلك ، فإن حكمة الله فى أفعال العباد خيرها وشرها تتسع دائرتها لتشمل النظام الكونى كله من خيره وشره وما فيه صلاح أمره ، وما يشتمل عليه ذلك النظام من وسائل تؤدى الى غايات مقصودة وحكمة مطلوبة قد تعجز عقولنا عن إدراك وجه الحكمة فيها .

فتفسير أفعال العباد يجب أن لا يكون قاصراً على مجرد الثواب والعقاب بل يجب أن تكون النظرة إليه أكثر شمولا واتساعاً .

وإذا كان المعتزلة قد ارتضوا هذا المذهب فى أفعال العباد فإن الجبرية ومال إليهم الأشاعرة قالوا بالجبر المطلق ، وإن كان الأشاعرة قد أتوا بنظرية الكسب توفيقاً بين الرأيين إلا أن هذه النظرية ليست فى التحليل الأخير إلا تفسيراً جديداً لمذهب الجهم فى الجبر ، وبين المعتزلة والجبرية كانت آيات أفعال العباد مجالا لتأويل الفريقين ، كل حسب مذهبه ورأيه فى الجبر والاختيار[٢] .

---

(١) أنظر فى أفعال العباد عند المعتزلة : الملل والنحل ١ — ٦٦ طبعة الأزهر سنة ١٩٦٦ تحقيق محمد بن فتح الله بدران .

(٢) أنظر نقد الأستاذ الدكتور محمود قاسم لمدارس علم الكلام فى مقدمته لمناهج الأدلة ١٩٦٤ م .

وإذا كان الخطب فى أفعال العباد قاصراً على طرفى الجبر والاختيار فإنه قد بلغ مداه فى الآيات التى تتحدث عن الصفات الإلهية بين المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة ، فالمعتزلة وقد سموا أنفسهم بأهل التوحيد سلكوا فى تفسير التوحيد مسلكا غريباً ومبتدعا فى الإسلام ، حيث قالوا بنفى صفات البارى تعالى سواء فى ذلك ما أسموه بصفات الذات أو صفات الأفعال ، فأبوا الهذيل العلاف ذهب إلى أن علم الله هو الله ، ونفى أن يكون الله عالما بعلم حديث أو قديم [١]

وجميع المعتزلة ينكرون الرؤية فى الآخرة ، وعندهم أن من قال : إن الله يرى فى الآخرة بالأبصار على أى وجه فمشبه والمشبه عند أبى موسى المردار كافر [٢]. ويذهب القاضى عبد الجبار فى المغنى إلى أن نفى الصفات هو السبيل الوحيد إلى القول بإفراد الله بالقدم [٣]. والعلة المشتركة بين جميع المعتزلة فى نفى صفة الرؤية أنه لو كان مرئياً لوجب أن يكون من أجناس المرئيات فى الشاهد [٤].

ولقد لجأ «المعتزلة» فى تعليلهم لهذا المذهب إلى منطق غريب يدل على أنهم لم يفرقوا بين عالم الغيب والشهادة ، وبين ما يجب فى حق الله تعالى وفى حق الإنسان فقالوا :

---

(١) الانتصار للخياط ١٠٨ ، ١٢٣ .
(٢) الانتصار ٦٨ .
(٣) انظر المغنى للقاضى عبدالجبار ٤ — ١٣٤١ط الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٦٥ م .
(٤) المغنى ٤ — ١٢٩ .

١ ـ إن الله لو وصف بصفة ما ، للزم أن يكون قبل هذه الصفة ناقصاً ومحتاجاً إلى من يكمله بهذه الصفة ، وللزم افتقاره إليها وهو محال .

٢ ـ لو وصف بصفة ما لنتج عن ذلك تصور الكثرة فى الذات الإلهية ، حيث يكون هناك صفة وموصوف .

٣ ـ لو وصف بصفة ما للزم تبعا لذلك أن تشاركه هذه الصفة فى معنى القدم ، ولزم تعدد القدماء ، فتكون هناك ذات قديمة وصفة قديمة ، وهم يقولون بقديم واحد .

ونتج عن تصور المعتزلة لصفات الله على هذا النحو أن قالوا بنفيها عنه ، حتى لا يلزم من وصفه بها محال ، وهم جميعاً متفقون على مقالة النفى إلا أنهم يختلفون فى تحديد هذه الصفات ، وتحديد العلاقة بينها وبين الذات الإلهية ؛ فبينما يرى «واصل بن عطاء» القول بنفى جميع الصفات الإيجابية من علم وقدرة وإرادة ، نرى بعض أتباعه يرجع الصفات إلى صفتين فقط كالعلم والقدرة ، أو إلى صفة واحدة كالعالمية.

فأبو على الجبائى أرجع جميع الصفات إلى صفتى العلم والقدرة ، وقال بأنهما صفتان ذاتيتان ، أوهما اعتباران للذات القديمة ، أما ابنه أبو هاشم فاعتبرهما حالين للذات الإلهية ، بعد أن أرجع جميع الصفات إليهما ، وأبو الحسين البصرى أرجع جميع الصفات إلى صفة واحدة أسماها العالمية ، وذلك كما يقول « الشهرستانى » عين مذهب الفلاسفة فالله عالم بذاته ، حى بذاته ، قادر بذاته .

. أما «أبو الهذيل العلاف» فقد أرجع جميع الصفات إلى صفة العلم والحياة والقدرة ، واعتبر هذه الصفات وجوها للذات ، لأنه لايمكن أن تقوم بالذات صفة زائدة عليها من أى وجه ، وأنها إما أن تكون عين الذات أو غيرها ، ولا يمكن أن تكون غيرها لما يلزم عليه من التعدد والكثرة فى القدماء ، وبعد أن يسوى بين الذات وصفاتها يقول بأن هذه الصفات وجوه للذات ، وهذا بعينه كما يقول « الشهرستانى » هو مذهب النصارى فى أقانيمهم[١] ، وسار «المعتزلة» بمذهبهم فى النفى إلى أبعد نتائجه خطورة وأكثرها ضرراً حين أعلن «معمر» المعتزلى : أن الله لايعلم ذاته ، ولا يعلم غيره ، لأن هذا يؤدى إلى التعدد والكثرة[٢] .

وجعلوا إرادة الله للشيء معناها خلقه للشيء ، وإرادته لفعل من أفعال عباده معناه أمره بهذا الشيء ، لأنه لا يمكن أن تضاف الإرادة إلى الله على سبيل الحقيقة لما يلزم من ذلك الحاجة والافتقار من جانب المريد[٣] ، ونفوا السمع والبصر والكلام لأنها أعراض حادثة لا تقوم بالذات القديمة ، وكان معنى سمعه : أنه عليم بالمسموعات ، ومعنى بصره : أنه عليم بالمبصرات ، ومعنى كلامه : أنه خالق له .

ومذهب المعتزلة فى مجموعه قد مر بمراحل تطورية فى قضية الصفات ، بالنسبة إلى عدد هذه الصفات ، وبالنسبة للعلاقة بينها وبين الذات ،

---

(١) انظر الملل والنحل ١ — ٦٤ — ٧٧ ، مقالات الأشعرى ١ — ١٩٨ ثم انظر المغنى ٤ — ١٢٩ ، ٣٤١ ، الانتصار ١٠٨ ، ١٢٣ .

(٢) الملل والنحل ١ — ٤٧ — ٤٨ .

(٣) الملل والنحل ١ — ٣٧ — ٣٨ .

فبينما يرى «واصل» القول بنفي جميع الصفات ، نرى أتباعه يرجعونها إما إلى صفتين كما يقول «الجبائى» ، أو إلى صفة واحدة كما يقول «أبو الحسين البصرى» أو إلى ثلاث صفات كقول «العلاف».

وبينما نرى أن هذه الصفات اعتبارات للذات عند «الجبائى» ، نرى إبنه «أبا هاشم» يجعلها أحوالا للذات ، فى حين أن «العلاف» يجعلها وجوها للذات ، فهم لم يتفقوا فيما بينهم إلا على مقالة النفى فقط.

يقول «الشهرستانى» مؤرخا لمقالة النفى عند المعتزلة : ... وكانت هذه المقالة فى بدئها غير نضيجة وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلٓهين قديمين أزليين . قال : ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلٓهين ، وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالما قادراً ثم الحكم بأنها صفتان ذاتيتان ، أو هما اعتباران للذات القديمة كما قاله الجبائى ، أو حالان كما قاله أبو هاشم ... ».

أما أبو «الحسين البصرى» فقد ردهما إلى صفة واحدة هى صفة العالمية ، وذلك عين مذهب الفلاسفة ،فالصفات ليست معنى زائداً وراء الذات ، بل ذاته عينها ، وترجع كلها إلى السلوب ، أو الإضافات[1] ، وليس معنى ذلك أن «المعتزلة» ينكرون الصفات الألهية ، بمعنى أنهم يصفون الله بضد ما وصف به نفسه فى كتابه ، فلم

---

(١) الملل والنحل ١ — ٦٤ — ٧٧ .

تقرأ عن أحد منهم أنه وصف الله تعالى بالجهل أو العجز أو الصمم ، لكنهم فسروا هذه الصفات تفسيراً أدى بهم إلى تعطيلها ، ولهذا بدا رأيهم خروجا عن السنة وشذوذاً عن الجماعة ، وعرفوا فى دوائر الفكر الإسلامى بالمعطلة والنفاة .

لأن الجماعة الإسلامية تلقت الصفات الإلٰهية كما أخبر بها الرسول والكتاب المبين بالرضا والقبول ، لأنهم لم يتصوروا ذاتا بلاصفات ؛ إذ ما الذات بلا صفات إلا عدم محض لا وجود له ، ثم ماذا يقال فى هذه الآيات المتكررة فى « القرآن » التى جاءت فيها الصفات فى أكثر من صورة ؛ مرة فى صورة الفعل ماضياً أو مضارعاً ، ومرة فى صورة المصدر ، ومرة فى صورة إسم فاعل ، وصيغ المبالغة والمشتقات ، فهو سبحانه عالم الغيب والشهادة ، وعليم بذات الصدور وعلّام الغيوب ، ويعلم ما تحمل كل أنثى ، وهكذا فى معظم الصفات . ماذا يقال فى تلك الصفات ؟ وماذا يقال عن تكررها وتعدّد مواردها وصورها فى كتاب الله ؟ وموقف المعتزلة من هذه الصفات يتمثّل فى نفيهم لها ، إلا أنهم قد أنكروا الصفات الخبرية جميعها ، من استوائه تعالى على عرشه وعلوه على خلقه ، ونزوله إلى سماء الدنيا ، ومجئه يوم القيامة والمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ، كما أنكروا رؤيته يوم القيامة ، وذهبوا فى تأويل الآيات الخاصة بهذه الصفات كل مذهب ، فعندهم أن الله لم يستو على عرشه ، ولن يأتىَ يوم القيامة ، ولن يراه المؤمنون أبداً ، وكذبوا الأحاديث الصحيحة الثابتة فى تلك الصفات .

لقد ركب المعتزلة متن اللجاج ، فتعسّفوا فى التأويل واضطربوا فى التخريج وحمّلوا آيات الكتاب العزيز ما لا يمكن أن تحتمله ، لكى تسلم لهم مقالة النفى ، والخطب يكون سهلا لو أنهم صرحوا بمقالة النفى على أنها رأيهم الخاص ، قد توصلوا إليه بناءً على اجتهادهم أنفسهم ، إلا أنهم قد أعلنوا أن ذلك هو حقيقة الدين وأصوله ، وأعلنوها باسم الإسلام الذى جاء به « محمد — صلى الله عليه وسلم — ولما نظروا فى دين الله وكتابه رأوا أنه فى جميع آيات الصفات على الإثبات قولا واحداً ،فذهبوا إلى التأويل لينفوا به ما أثبته الله لنفسه ، وحملوا الناس على اعتقاد مقالتهم قهراً وبقوة السيف ، كما حدث فى عصر المأمون.

لقد استسلم « المعتزلة » فى موقفهم هذا إلى منطق مضطرب فى تصور الخالق الغيبية وكشفها ،وفاتهم أن أكثر هذه الحقائق لا يسع العقل البشرى أمامها إلا التسليم والعجز ، ولم يكن المعتزلة بدعا فى ذلك ، فالأشاعرة الذين نهضوا لرد آراء المعتزلة سرعان ماتحولوا إلى مقالتهم فى نفى الصفات الخبرية ، وتأولوها على رأيهم ، ويرجع السبب فى نفى هذه الصفات لدى علماء الكلام إلى تصورهم لمعنى الكمال اللائق بذات الله وما يتفرع على تصور هذا الكمال من القول بالصفات نفياً أو إثباتاً .

والمعتزلة والأشاعرة لم يقصدوا من وراء مقالاتهم فى النفى والإثبات إلا تحقيق معنى الكمال لله الذى تصوروه فى حق الله تعالى ، إلا أنهم جميعاً قد أخطأوا فى تصور هذا الكمال وتفسيرهم لمعناه[1] ؛ إذ كان

(١) انظر فى نقد مدارس علماء الكلام المقدمة العلمية التى كتبها أستاذى الدكتور محمود قاسم لكتاب مناهج الأدلة لابن رشد .

عليهم أن يفرقوا فى تصورهم لهذا الكمال بين حقيقتين مختلفتين تمام الاختلاف هما حقيقة الذات الإلّهية وبين حقيقة الإنسان ، وبين ماينبغى تصوره فى حق الله وبينه فى حق الإنسان ، فلا ينبغى أن تتخذ المقياس الذى نقيس به فى عالم الشهادة ونطبقه على عالم الغيب .

وإذا كان الله أعلم بنفسه وبما يجب له من صفات الكمال ، فما علينا فى ذلك إلا تقبل ما وصف نفسه به بدون تأويل لمعناها أوتحريف لألفاظها ، وإذا كان الله قد وصف نفسه بصفات ووصف عبادهبصفات فليس معنى هذا أن حقيقة الصفتين واحدة فيهما ، بل العقل والمنطق يقرران أن كل صفة تتبع موصوفها سموا وكمالا ورفعة ، وإذا كنا لانعرف عن حقيقة الذات الإلٰهية إلا جهلنا بهذه الحقيقة ، فلماذا نحاول تفسير صفاته تعالى فى ضوء صفاتنا نحن وتصورنا لها ؟ .

أليس فى ذلك مجانبة للصواب ومكابرة للعقل ؟ وإذا كان الله قد أخبرنا عن الكمال الواجب اتصافه به فى كتابه ، متمثلا فى صفاته التى ارتضاها لنفسه فأيهما أكثر قبولا لدى العقل ؛ أن نقبل ما وصف الله نفسه به مثبتاً كما ورد فى كتابه ، أم نتقبله منفياً كما أراد المعتزلة أن يتصوروه . ؟ وهل المعتزلة كانوا فى ذلك أعلم بما يجب لله من الصفات منه بنفسه ؟ .

أليس فى مقالة النفى تجهما فى حق الله تعالى وتجهيلا لرسوله حيث يقول هو ورسوله بالإثبات ، ويقولون هم بالنفى . ؟

لقد تابع المعتزلة فى ذلك الفلاسفة وأخذوا بمقالات « الجهم بن صفوان » فى النفى وجذبوا إلى صفوفهم متأخرى الأشاعرة والشيعة ، وتأولوا جميع آيات الصفات إلى مايؤدى إلى تعطيلها عما دلت عليه .

وقد خالف متأخرو الأشاعرة ما كان عليه « أبو الحسن الأشعرى » من إثباته لجميع الصفات كما وردت بلا تأويل ولا تحريف ، لأن الإثبات عنده لايؤدى إلى الكثرة أو تعدد القدماء .

يقول « الأشعرى » فى « الإبانة : » قولنا الذى نقول به ، وديانتنا التى نتدين بها : التمسك بكتاب ربنا – عز وجل – وسنة نبينا – صلى الله عليه وسلم – وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتصمون ، وبما كان يقول به الإمام « أحمد ابن حنبل » – نصر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته – قائلون ، ولمن خالف قوله مخالفون . . . وجملة قولنا : إنا نقر بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وأن الله استوى على عرشه كما قال : (الرحمن على العرش استوى) وأن له وجها كما قال : (ويبقى وجهُ رَبِّكَ ذو الجلال والإِكْرَام) وأن له يدين بلا كيف كما قال : (خَلَقْتُ بيَدَىَّ) ، وأن له عينا بلا كيف كما قال : (تجرى بِأَعْيُنِنا) وأن من زعم أن أسماء الله غير الله كان ضالا ، وأن لله علما كما قال (أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ) ونثبت لله سمعا وبصرا ، ولا ننفى ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية ، ونثبت أن لله قوة كما قال : (أَوَلَمْ يَرَوْا أن الله

الذى خلقهم هو أشدُّ منهم قوة[١]) والأشعرى لم يفرق فى هذه الصفات بين الصفات الشبرتية وغيرها بل أثبت جميعها كما ورد بذلك القرآن ونص صراحة على أنه يقول بما كان يقول به « إبن حنبل »

وفى رسالة الأشعرى إلى أهل الثغر[٢] نجده يرد تأويلات المعتزلة : فليس استواؤه على العرش استيلاء كما قال أهل القدر ، لأنه – عز وجل – لم يزل مستوليا على كل شىء ، وأن يده غير نعمته وقدرته وأن علمه غيره ، .

وأن الله موصوف بهذه الصفات حقيقة لا مجازاً : ».. لأنه لولم تكن له هذه الصفات لم يكن موصوفاً بها فى الحقيقة ، وإنما يكون وصفه مجازاً وكذباً ، ألا ترى أن وصف الله – عز وجل – للجدار بأنه يريد أن ينقض ، لما لم يكن له إرادة فى الحقيقة كان مجازاً ، وذلك أن هذه الأوصاف مشتقة من أخص أسماء هذه الصفات ودلت عليها فمتى لم توجد هذه الصفات لمن وصف بها كان وصفه بها تلبيساً أو كذباً .

هذا هو منهج « الأشعرى » فى إثبات الصفات فى « الابانة » ، « ورسالة أهل الثغر » فهو يثبت الصفات على طريقة السلف والمحدثين فلا يقول بتأويل آية على خلاف ظاهرها ، ولا يرد حديثاً لأن ظاهره يخالف مايراه العقل ، بل كان مذهبه فى ذلك هو ما ذهب إليه الإمام « أحمد بن حنبل » وما نطق به الكتاب والسنّة .

---

(١) الإبانة فى أصول الديانة للأشعرى ٨ – ١٠ ط المنيرية ١٩٢٩ م .

(٢) مصورة بمعهد أحياء المخطوطات العربية رقم ١٠٥ توحيد .

ومن حقنا هنا أن نشير إلى أن الأشعرى فى « اللمع » قد سلك منهجاً فى الصفات يخالف منهجه فى « الإبانة » ، و « رسالة أهل الثغر » لأنه لجأ فى اللمع إلى طريقة عقلية تبدو معقدة فى الاستدلال على أمور العقائد كما يبدو فيها قريباً من منهج المعتزلة فى الصفات ، فهو لم يحاول فى « الإبانة » ورسالة أهل الثغر » أن يستدل على صفة ما بدليل عقلى أو منطقى ، بل أثبت هذه الصفات لأن الله قد ارتضاها لنفسه ووصف نفسه بها ، أما فى اللمع فهو يقدم الدليل العقلى تلو الدليل ليثبت به هذه الصفة أو تلك .

وذلك يدعونا إلى القول بأن الأشعرى قد مر بمرحلتين فى موقفه من الصفات تختلف طبيعة إحداها عن الأخرى ، وبالتالى فإن ذلك يدعونا إلى القول بأن هناك صورتين مختلفتين لمنهجه فى الصفات : فهو فى الإبانة والرسالة سلفى وحنبلى يبدو مناهضا للمعتزلة ومخالفا لهم كل المخالفة ، وفى « اللمع » يبدو معتزليا فى منهجه فى الصفات ، معرضا عن طريقة السلف ومنهجهم ، والأشعرى لم ينقض فى اللمع رأيا أو قولا ذهب إليه فى الكتابين الآخرين . ولكن اختلاف المنهج بين طبيعة « اللمع » وهذين الكتابين يدعونا إلى التساؤل : أى هذه الكتب يمثل مذهب « الأشعرى » تمثيلا صحيحاً ؟ مع أن هذه الكتب الثلاثة تمثل ردود الأشعرى على المعتزلة .

نحن نعلم أن « الأشعرى » تتلمذ على المعتزلة أربعين سنة ، وكان شيخه « أبا على الجبائى » ثم ترك الاعتزال ، ونهض ذابا عن منهج

---

(١) نشرة الدكتور غرابة حمودة ١٩٥٥ م .

السلف وطريقة أهل الحديث ، مفندا آراء المعتزلة ومبطلا أدلتهم ، فالمتوقع أن يكون الأشعرى فى هذه الفترة من حياته الفكرية التى ترك فيها مذهب الاعتزال ، وجرد نفسه للدفاع عن طريقة أهل الحديث قد وضع كتاب « الإبانة » وكتب « رسالة أهل الثغر » ليبين للناس أن هذا هو طريق الكتاب والسنة ، فيكون كتاب « الإبانة » يمثل رد فعل لمناهضة الأشعرى مذهب المعتزلة ، وثورته عليهم فيكون من نتاج تلك الفترة التالية لترك مذهب المعتزلة مباشرة.

ومما يؤيد ذلك ما يقوله «ابن خلكان » فى ترجمة الأشعرى : « إن الأشعرى قد صعد يوم الجمعة على كرسيه بالجامع ، ونادى بأعلى صوته من عرفنى فقد عرفنى ، ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه بنفسى ، أنا فلان ابن فلان ، كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لاتراه الأبصار ، وأن أفعال الشر أنا فاعلها ، وأنا تائب من كل ذلك ، مقلع معتقد للرد على المعتزلة ، مخرج لفضائحهم ومعايبهم ، إنما تغيبت عنكم هذه الفترة لأنى نظرت فتكافأت عندى الأدلة ولم يترجح عندى شئ ، فاستهديت الله تعالى فهدانى إلى اعتقاد ما أودعته كتبى هذه ، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقد ، كما انخلعت من ثوبى هذا » .

يقول ابن خلكان : « وانخلع من ثوب كان عليه ، ودفع للناس ما كتبه على طريقة الفقهاء والمحدثين .

---

(١) ابن خلكان : ٢ — ٤٤٦ — ٤٤٧ ط السعادة بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد سنة ١٩٤٩ ، الفهرست لابن النديم : ١٨١ من سلسلة روائع التراث العربى ط لبنان ، وقد أورد هذه القصة الدكتور عرفان عبد الحميد فى كتابه « دراسات فى الفرق والعقائد » ١٣٦ مع بعض الزيادات هامش رقم ٤٦ ط بغداد .

فإذا صحت هذه الرواية يجوز لنا القول : بأن « الإبانة » من نتاج هذه الفترة التالية لثورته على المعتزلة ، لأنه الكتاب الوحيد الذى وضعه على طريقة أهل الحديث ، فيكون أسبق من كتاب « اللمع » الذى يمثل فترة أخرى متأخرة من حياة الأشعرى . ولا يجوز القول بأنه من نتاج الفترة التى عاشها على مذهب الاعتزال لأن الكتاب وضع لتفنيد آراء المعتزلة .

فكتاب « اللمع » يمثل مرحلة تطورية فى مذهب الأشعرى نفسه نحو منهج المعتزلة ، ولعل هذا يفسر لنا التطور الذى طرأ على مذهب الأشاعرة فى مجموعه ، والذى نلحظه لدى متأخرى الأشاعرة ، من أمثال الجوينى والغزالى والرازى والآمدى وابن العربى (أبو بكر) وابن فورك فهؤلاء جميعاً أقرب إلى منهج المعتزلة ومذهبهم منهم إلى مذهب الأشعرى ومنهجه ، فهم لم يقفوا عند الأخذ بما جاء به الكتاب والسنة بدون تأويل ، بل جرهم مذهب الاعتزال فى الوقت الذى اعتبروا أنفسهم أنهم أهل السنة ، والتطور الذى طرأ على مذهب الأشعرى نفسه نستطيع أن نلحظه لدى معظم الأشاعرة .

وهذه تعتبر ظاهرة فى المذهب الأشعرى عامة ، فإن معظمهم ينتهى به الأمر إلى الحيرة والتردد بين الرأى ونقيضه ، فالجوينى فى «الإرشاد» « والشامل » قد ذهب إلى التأويل فى جميع آيات الصفات وغيرها ، أما فى « العقيدة النظامية » فقد ترك ماذهب إليه فى الكتابين السابقين وصرّح بخلاف ذلك إذ يقول : « والذى نرتضيه رأيا ، وندين به عقدا اتباع سلف الأمة ، فالأولى الاتباع وترك الإبتداع » لأن سلف

الأمة قد ذهبوا إلى الانكفاف عن التأويل ، وإجراء الظواهر على مواردها والدليل السمعى القاطع فى ذلك : أن إجماع الأمة حجة نتبعه وهو مستند معظم الشريعة . . . . ولو كان تأويل هذه الآى مسوغا أو محتوما لأوشك أن يكون اهتمام السلف به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة ، وإذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الإضراب عن التأويل ، كان ذلك قاطعا بأنه الوجه المتبع بحق ، فعلى ذى الدين أن يعتقد تنزيه الرب . . . ولا يخوض فى تأويل المشكلات ! ![1]

وقال فى آخر حياته : « الويل للجوينى ان لم أمت على دين العجائز »

وأيضاً نجد « الغزالى » مع فرط ذكائه ، وسعة علمه ينتهى فى هذه المسائل إلى الحيرة والوقف ويحيل فى آخر أمره على طريقة أهل الكشف

« والرازى » وهو من أكثر الاشاعره إيغالا فى العقليات ينتهى فى آخر أمره إلى الإقلاع عن مذاهب المتكلمين عموما ويلجأ إلى السمع حيث يقول : « ومن ذا الذى وصل إلى هذا الباب ، أو ذاق من هذا الشراب ، ثم قال :

نهاية إقدام العقول عقال   وأكثر سعى العالمين ضلال

وأرواحنا فى وحشة من جسومنا   وحاصل دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا   سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

---

(١) العقيدة النظامية للجوينى : رواية أبى بكر بن العربى : بتحقيق محمد زاهر الكوثرى ٢ — ٢٥ ط الأنوار .

لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية ، فما رأيتها تشفى عليلا ولا تروى غليلا ، ورأيت أقرب الطرق طريقة « القرآن » . أقرأ فى الاثبات قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) ، (إليه يصعد الْكَلِمُ الطيبُ والعمل الصالح يرفعه) ، وأقرأ فى النفى قوله تعالى : (ليس كمثله شئٌ) ، (ولايحيطون به علما) ، (وهل تعلم له سَمِيًّا) ومن جرب مثل تجربتى عرف مثل معرفتى[1] » .

« والشهر ستانى » فى أول كتابه « نهاية الأقدام فى علم الكلام » يعبر عن حيرته بقوله :

لعمرى لقد طفت المعاهد كلها وحيرت طرفى بين تلك المعاهد
فلم أر إلا واضعا كف حائر على ذقن أو قارعا سن نادم[2]

وسبب هذه الحيرة وذلك الاضطراب أن مذهب السلف يثبت منهج القرآن الذى سلكه فى إثبات الصفات ، وليس بمنهج المتكلمين ، وهؤلاء الأشاعرة يتكلمون بمذهب السلف وينهجون فى إثباته منهج المتكلمين ، وفرق كبير بين منهج القرآن ومنهج المتكلمين فى الإلٓهيات .

ونجد عند « الأشاعرة » منطقا آخر غير مفهوم فى تفسيرهم للعلاقة بين الذات والصفات فهم يقولون : إنها ليست عين الذات

---

(١) العقل والنقل ١ — ٩٣ . وكثيرا مايذكر ابن تيمية هذا النص عن الرازى ويقول إنه يتمثل به فى كتاب « أقسام اللذات » وهذا الكتاب غير موجود بمكتبات القاهرة وذكر الزركانى فى رسالته عن الرازى أن هذا الكتاب مخطوط بالهند . أنظر رسالة الزركانى مخطوطة بكلية دار العلوم .

(٢) أنظر مقدمة نهاية الأقدام : ص ٣ تحقيق الفريد جيوم سنة ١٩٣٤ م .

كما أنها ليست غير الذات ، وبعبارتهم فليست هى هو ولا هى غيره ، لأنها لو كانت هى هو لكان ذلك إنكاراً لوجود الصفات ، والقول بنفيها ، وذلك مذهب المعتزلة ، ولو كانت غيره لأصبحت ذواتا مستقلة قائمة بنفسها وذلك يوجب التعدد والكثرة[١] ، وهذا المنطق غير المفهوم جعل الإمام «الغزالى» يرد عليهم فى «المقصد الأسنى» قائلا : إذا لم تكن هى هو ولا هى غيره فماذا تكون إذن ؟ ولاشك أن الذى ألجأهم إلى ذلك المنطق الغريب هو ترددهم بين منهج المعتزلة وبين منهج السلف .

ثم فرقوا بين نوعين من الصفات ، فأثبتوا الصفات العقلية الذاتية ، ونفوا صفات الأفعال مثل صفة الخلق والرزق وقالوا : «إن كل صفة اشتقت من فعله تعالى كالخالق والرازق والمحيي والمميت لم يكن الله موصوفا بها أزلا[٢]» .

ولو سألنا الأشاعرة ما الفرق بين ما أثبتوه وما نفوه ؟ لم نجد لذلك جوابا مقنعا ، لأن العلة مشتركة بين ماأثبتوه ومانفوه ، وسيبين «ابن تيميه» تهافت أدلتهم جميعها فى فصل خاص بذلك .

والذى نريده هنا : أن المعتزلة والأشاعرة مشتركون فى صفة النفى ، وليس المعتزلة وحدهم بدعا فى ذلك ، لأنهم إذا كانوا ينفون الصفات الذاتية فان الأشاعرة قد نفوا صفات الأفعال ، وجعلوا الذات الإلٓهية

---

(١) نهاية الأقدام : ٢٠٠ — ٢١٠ .

(٢) الفرق بين الفرق : ٣٣٨ .

معطلة عن الفعل أزلا ، فليس الله عندهم خالقا ولا رازقا فى الأزل ، وهم جميعا مشتركون فى تأويل صفات الأفعال وكذا الصفات الخبرية كالمجىء ، والإتيان ، واليد ، والقبضة ، والعلو ، والاستواء ، والنزول ، فهذه كلها أخبار مصروفة عن ظاهرها عندهم ، ومعطلة عن الدلالة على مادلت عليه على خلاف بينهم فى تفصيل ذلك ، ولم نجد عند الجميع علة فى صرف الآية عن ظاهرها إلا وهى موجودة فى المعنى الذى تؤولت إليه الآية سواء فى ذلك المعتزلة والأشاعرة .

ولما كان الكتاب والسنة هما قطب الرحى فى كل هذه الخلافات ، فقد حاول كل من هؤلاء وأولئك أن يستدل على رأيه — بطريق أو بآخر — بنص من الكتاب أو السنة بتأوله على رأيه ، ولهذا فقد اضطروا جميعا إلى تجاذب النصوص القرآنية بين الرأى ونقيضه ، فى النفى والإثبات ، والقبول والرد ، وكان التأويل هو المسلك الوحيد وإلى كل هذه الآراء المتناقضة .

الفصل الرابع

موقف الفلاسفة وإخوان الصفاء من النصوص

قام فلاسفة الاسلام بمحاولة التوفيق بين الدين وبين مانقل اليهم من آراء « أفلاطون » « وأرسطو » وغيرهما في الإلهيات ، إبان حركة الترجمة في العصر العباسي ، وأوقف كل من الفارابي » و « ابن سينا » حياته على دراسة آراء هذين الحكيمين بالشرح والتوضيح أو بالجمع والتوفيق .

ولقد أولع هؤلاء الفلاسفة بما نقل اليهم من آراء ومفاهيم إنسانية ، وتصورات عقلية ، عن ذات المبدع لهذا الكون ، وغلوا فيها ، وربما ذهبوا إلى القول بعصمتها ، إذ « لولا ما انقذ الله به أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين أفلاطون وأرسطو ومن سلك سبيلهما . . . لكان النا س في حيرة ولبس[1] » .

ولقد حملت هذه الآراء اليونانية تصورات عقلية عن المبدع ، كان لابد لها أن تختلف مع الحقائق الدينية الثابتة في نفوس المؤمنين ، تبعا لاختلاف المصدرين ، لأن مصدر الأولى هو العقل البشرى ، الذى مهما بلغ في رقيه فهو قاصر عن إدراك الحقائق المغيبة عنه ، وكان مصدر الثانية هو الله نفسه الذى تحدث بهذه الحقائق عن نفسه ، وأوحى إلى عباده على لسان رسله أن يؤمنوا بها .

---

(١) الجمع بين رأى الحكيمين للفارابي : ٢٩ — ٣٠ ط السعادة سنة ١٩٠٧ م .

ولقد اصطلح على تسمية المبدع لهذا الكون باصطلاحات كواجب الوجود ، أو العلة الأُولى ، أو السبب الأول ، أو الأَول ، ثم تصوروه بمجموعة من التصورات العقلية المحضة التى عبر عنها « الفارابى » فى كتابه « فصوص الحكم » بمجموعة من الفصوص . فقال :

فص : « واجب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول ، فلو كان له فصل لكان الفصل مقوّما له ، وكان داخلا فى ماهيته وهو محال .

فص : وجوب الوجود ، لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد ، والا لكان معلولا له .

فص : وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام مقداريا كان أو معنويا ، وإلا لكان كل جزء من اجزائه إما واجب الوجود ، فيتكثر واجب الوجود . وإما غير واجب الوجود فهذا اقدم بالذات من الجملة .

فص : واجب الوجود بذاته لا جنس له ، ولا فصل له ، ولانوع له ، ولا ند له ، واجب الوجود لامقوم له ، ولا موضوع ولا عوارض له ، ولا لبس له[1] » .

ومانجده عند « ابن سينا » فى « الإشارات » لايخرج عما قاله « الفارابى » فى « الفصوص » ، فالأول لاجنس له ، ولا فصل له ، ولاحد له ، ولا يشار إليه الا بصريح العرفان العقلى[2] .

---

(١) فصوص الحكم للفارابى : ١٣٢ ط الخانجى سنة ١٩٠٧ (ضمن مجموعة رسائل الفارابى) .

(٢) الاشارات لابن سينا ٣ — ٥٣ ط دار المعارف سنة ١٩٦٨ م ، النجاة لابن سينا ٣٧٤ ط الكردى سنة ١٣٣١ هـ ، عيون الحكمة لابن سينا : نشرة حلمى أولكن : ٥١ ط استانبول سنة ١٩٥٣ م .

ولو التأم واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع لوجب بها ، ولكان الواحد منها قبل واجب الوجود مقوما له ، فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم[١] » .

ويتضح من تصور الفلاسفة لواجب الوجود أنهم يجعلونه ذاتا مجردة من كل صفة تجعل له حقيقة ووجودا خارجا ، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لايمكن لها شريك فى النوع ، أو يكون لها جزء وجودى كمى أو معنوى ، ولايمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة ، ولا بحيث تصح الإشارة إليها أنها هناك[٢]

وإذا كان الفلاسفة يتصورون ذات الله على هذا النحو التجريدى ، فإن الله قد وصف نفسه فى كتابه بصفات تجعله حقيقة مقررة وثابتة فى نفوس المؤمنين : فهو حى ، قيوم ، خالق ، رازق ، محيى ، ومميت ، سميع ، بصير ، ومع كل شىء فى كونه ، ويجئ يوم القيامة ، واستوى على عرشه ، وقد جبلت النفوس على أن تتوجه إليه فى الدعاء ، وهذه كلها معان تلقاها المؤمن عن الرسول فآمن بها ، واستقرت فطرته عليها ، وهى كلها صفات تجعل لذات الإله وجودا خارجا عن التصور الذهنى ، ومن هذا الوجود الخارجى ومن خلال إحساس المؤمن به فى نفسه يستمد منه الرغبة فى لقائه أو الخوف منه .

فليس وجوده مجرد فكرة ذهنية طارئة ، لامدلول لها خارج التصور الذهنى .

---

(١) الإشارات : ٣ - ٤٤ .

(٢) رسالة أضحوية فى أمر المعاد لابن سينا : ٤٤ ط دار الفكر العربى سنة ١٩٤٩ م

ولهذا فلقد وجد الفلاسفة انفسهم أمام نمطين مختلفين من التفكير حول ذات الإله لابد لهم من التوفيق بينهما :

النمط الأول : ويتمثل فى الفلسفة اليونانية وقد صورت واجب الوجود بما يجعله مجرد فكرة عابرة ، أو تصورا عقليا فقط .

النمط الثانى : ويتمثل فى الحقائق الدينية التى خاطب الله بها عباده ، وفيها يكون وجود الله حقيقة واقعية مستقرة وثابتة فى نفوس المؤمنين .

ولقد تقبل هؤلاء الفلاسفة آراء اليونان على انها قضايا لاتحتمل النقد أو الرفض ، بل تقبلوها على أنها مولدة الديانة ، وقدسوها على أنها مستفادة من أرباب الملة على سبيل التنبيه[1] ، ولولا أن الله قد انقذ العالم بها لبقى الناس فى حيرة ولبس .

والسجستانى «أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام » ت ٣٨٠ هـ » يصور لنا قداسة الفكر اليونانى لدى الفلاسفة فيما نقله عنه أبو حيان التوحيدى فى المقابسات فيقول : «فالانبياء والأصفياء ومن دونهم يدندنون حول خلوص النفس فى العاجلة وخلاصها فى الآجلة ، والقول وإن اشتبه ، والإشارة وإن غمضت ، فالمراد بيّن ، والمطلوب متيقن ، وهل الحكمة الا مولدة الديانة ؟ وهل الديانة الامتممة الحكمة[2] ؟ » .

فنرى من ذلك أن الفلسفة اليونانية قد احتلت مكانة مرموقة لدى الفارابى وابن سينا والسجستانى ، فهى عند الفارابى سبيل الهدى

---

(١) تسع رسائل لابن سينا فى الحكمة والطبيعيات ص ٣٠ ط الهند سنة ١٣٥٤ هـ .
(٢) المقابسات لابى حيان : ٢٩٠ ط الرحمانى سنة ١٩٢٩ .

والرشاد ، وعند ابن سينا متلقاة من أرباب الملة الإلٰهية ، وعند السجستانى مولدة الديانة ، وإذا كان هذا هو موقفهم من الفلسفة اليونانية فإن موقفهم من نصوص الإنبياء يختلف تماما عن ذلك .

ولكى نكون على بينة من أمرنا علينا أن نبدأ الطريق من أوله .

فالوحى عند ابن سينا عبارة عن : «إفاضة العقل الكلى على نفس النبي الذى ينتهى إليه التفاضل فى الصور المادية ، وفيضان العلوم منه على لوح قلب النبي بواسطة العقل الفعال ، والملك المقرب : هو كلامه[1]

والرسالة هى : «ما قبل من الامور المفاضة على نفس النبي المسماة وحيا ، على أى عبارة استصوبت لصلاح عالمى البقاء والفساد علما وسياسة .

والرسول هو : «المبلغ ما استفاده من الإفاضة المسماه وحياعلىعبارات استصوبت ، ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسى بالسياسة والعالم العقلى بالعلم[2] »

فابن سينا يصرح : بأن عبارات الوحى : هى ألفاظ استصوبها الرسول للتعبير بها عما أوحى إليه ، وبعبارة أكثر إيضاحا : أن الرسول قد تلقى بالفيض عن العقل الفعال معان عبر عنها بألفاظ من عنده ، وهذا يناقض تماما ماصرح به القرآن وماعليه المسلمون من أنه — صلى الله عليه وسلم — (ماينْطِقُ عن الْهوَى) ويخالف ماتحدث به القرآن عن نفسه حين قال : (إنْ هوَ إلاَّ وَحْيٌ يوُحَى) .

---

(١) رسالة ابن سينا فى النبوات : ٨٥ ضمن مجموعة ط الجوائب سنة ١٢٩٨ هـ .

(٢) الرسالة العرشية لابن سينا : ٨ — ٩ ط حيدر آباد سنة ١٣٥٤ هـ ضمن مجموعة.

وبعد أن صرح القرآن سلفا بنفى ماقاله ابن سينا فلا مجال هناك إذن للقول بأن ألفاظ الوحى قد استصوبها الرسول ليعبر بها عما لديه من المعانى التى فاضت عليه من العقل الفعال .

وهم يشترطون على الرسول أن يكون عارفا لغة الفلاسفة واصطلاحاتهم ومرموزاتهم[1] فلا بد أن يتصور ويرى موجودات عقلية مجردة عن المادة ، كل واحد منها قائم بنفسه ، متوجه لما نصب له من امره وهم الملائكة ». وبالإضافة إلى ذلك » فلابد أن يرى وجودات نفسانية مجردة من الأبدان تارة ، ومستعملة لها تارة أخرى ، ومتعلقة بها تارة[2] » .

ولما كان الرسول مكلفا بدعوة جميع الناس كان عليه أن يصرح بهذه الحقائق عارية غير مرموز بها ولا مكتومة ، ولا ممثولة للخواص من أهل دعوته سرا وعلانية ،أما العوام والدهماء فلابد من استعمال الرمز معهم ، واستعمال الألفاظ المشتركة والمعانى المحتملة للتأويل بما يعقلها الجمهور ، وتقبلها نفوسهم .

فالفلاسفة فى محاولتهم للتوفيق بين الدين والفلسفة يوضحون لنا أن لغة الرسل لغة رمزية إيحائية ، يفهم منها العامة ظاهر معناها على سبيل التمثيل والتخييل تقريبا للأفهام ، وترويضا للعقول ؛ أما الخاصة فهم المعنيون بفهم الحقائق وتأويل الرموز ، وادراك المعانى الباطنة ،وراء هذه الألفاظ التى استعملها الانبياء .

---

(١) رسائل إخوان الصفا : ٤ — ١٢٤ ط دار صادر ببيروت سنة ١٩٥٧ م .
(٢) رسائل إخوان الصفا ٤ — ١٣٠ — ٣٣ .

يقول ابن سينا : « فالمشترط على النبى أن يكون كلامه رمزا وألفاظه إيماء[١] » .

ويشير ابن سينا إلى مصدر هذه الفكرة فيقول : «كما يذكر «أفلاطون » فى كتاب «النواميس » : أن من لم يقف على معانى رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلٰهى ، وكذلك جلة الفلاسفة كانوا يستعملون فى كتبهم المراميز والإشارات التى حشوا بها أسرارهم[٢] ».

من هذا نرى أن لغة الأنبياء تحولت عند « ابن سينا » إلى رموز وألغاز لايقف على حقيقتها إلا من تمذهب بمذهبهم فى الإلٰهيات ، ولكن ليس الناس كلهم على قدم واحد فى المعرفة ، لهذا كان على النبى أن يراعى فى خطابه مستوى العامة والجمهور ، وهذا المستوى بطبعه لايعز فهمه على الخاصة ، الذين اختصوا بفهم الحقائق الباطنة وراء هذه الألفاظ .

ومن هنا جعلوا «للكتب الإلٰهية تنزيلات ظاهرة وهى الألفاظ المقروءة المسموعة ولها تأويلات خفية باطنة وهى المعانى المفهومة المعقولة[٣] » فالألفاظ المقروءة المسموعة هى فرض الجمهور ونصيبهم من أمر الشرع ، أما المعانى الباطنة المعقولة والحقائق المرموزة هى فرض الخواص ، ولقد صرح « ابن سينا » فى رسالته الأضحوية بأن ألفاظ الشريعة لايقصد بها إلا خطاب الجمهور بما يفهمون ، وبنى على ذلك قانونه

---

(١) تسع رسائل لابن سينا : ٨٥ ط الجوائب سنة ١٢٩٨ ھ .

(٢) تسع رسائل لابن سينا : ٨٩ .

(٣) رسائل إخوان الصفا : ٤ — ١٣٨ .

فى النصوص حيث قال : «أما أمر الشرع فينبغى أن يعلم فيه قانون واحد ، وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبى من الانبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة .

وابن سينا يعلل ذلك بأن الحقائق المختفية وراء هذه الالفاظ يمتنع إلقاؤها إلى الجمهور « . . . ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذى ينبغى أن يرجع إليه فى صحة التوحيد من الاقرار بالصانع موحدا مقدسا عن الكم والكيف والأين والمتى والوضع والتغير ، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة ، لا يمكن أن يكون لها شريك فى النوع أو يكون لها جزء وجودى كمى أو معنوى ، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة ، ولا بحيث تصح الاشارة إليها انها هناك ممتنع القاؤه إلى الجمهور ، ولو ألقى هذا على هذه الصورة إلى العرب البادية والعبرانيين والأجلاف لتسارعوا إلى العناد ، واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه معدوم أصلا ، ولهذا ورد التوحيد تشبيها كله ، ولم يرد فى القرآن إشارة إلى هذا الأمر الأهم ، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه فى التوحيد بيان مفصل . » .

هكذا يصور «ابن سينا» مذهبه فى التوحيد ، ومذهبه فى الوحى ، وموقفه من نصوص الأنبياء ، ويتأمل ابن سينا فى القرآن فلا يجد إشارة ولو خفية تشير إلى حقيقة مايقول ، فيتساءل عن حديث القرآن عن الذات الإلٰهية ، والوحدانية على الوجه الذى يعتقده الفلاسفة ويقول : «فأين النصوص المشيرة إلى التصريح بالتوحيد المحض الذى يدعو إليه حقيقة هذا الدين القيم المعترف بجلالته على

لسان حكماء العالم قاطبة . وأين الإشارة إلى الدقيق من المعانى المستندة إلى علم التوحيد ، مثل أنه عالم بالذات أو عالم بعلم ، قادر بالذات أو قادر بقدرة ، واحد على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة ، متحيز بالذات أو منزه عن الجهات ؟ . . . ولعمرى لو كلف الله تعالى رسولا من الرسل أن يلقى حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة ، الغليظة طباعهم ، المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أوهامهم ، ثم سامه أن يكون منجزا لعامتهم الإيمان والإجابة . . . لكلفه شططا ، وأن يفعل ماليس فى قوة البشر » .

ثم ينتهى ابن سينا إلى تقرير النتيجة التى يدين بها بعد هذه المقدمات الطويلة فيقول : «فثبت من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون ، مقربة ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل ، ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة[1] » .

نحن هنا أمام مذهب حقيقى يدين به « ابن سينا » ومن سار على نهجه فى نصوص الأنبياء ، فهناك ظاهر غير مقصود فى حقيقة الأمر وإنما أتى به تقريبا لأفهام الناس ، وتمثيلا لعقولهم ، حتى يستطيعوا إدراك ما شذ فهمه من المعانى بالتمثيل والتخييل ، وهناك باطن خفى مقصود ، لم يصرح به الشرع لأنه لو صرح به على حقيقته عاريا من التمثيل أو التخييل والرمز لسارع الناس إلى المكابرة والعناد ، ولما تقبلوا هذه الحقائق ، وإنما كان على النبى أن يصرح بها فقط

---

(١) انظر مذهب ابن سينا كاملا وموقفه من النصوص فى : الرسالة الأضحوية فى أمر الميعاد : ٣٩ — ٥٠ بتحقيق سليمان دنيا .

للخاصة من أتباعه الذين يستطيعون تقبل هذه الحقائق دون عناد أو رفض .

بعبارة أخرى: نحن هنا أمام مذهب باطنى فى النصوص ، قرمطى فى الشرائع ، معطل لحقيقة الرسالة ، طاعن فى وظيفة الرسول بأنه ممثل أو مموه على العامة من الناس ، لأن الشريعة عندهم ليست إلا رموزا وأمثلة لحقائق خفية باطنة ، ولم تكن تعبر عن حقيقة ما جاء به الرسول ، وإنما كذب بها على الناس ، ومثل بها مراعاة للمصلحة المقصودة من وراء ذلك ، وهى هدايتهم وإصلاح عالمهم ، لهذا فقد صرفوها عن ظاهرها وتأولوها إلى ما أرادوا من مرمورات وخيالات ، أرادوا حمل ألفاظ الشريعة عليها ليصرفوا إليها أذهان الناس وعقولهم ، ولعلنا الآن بصدد مخطط باطنى إسماعيلى قرمطى مقصود ، يهدف إلى إبطال الشريعة وصرف الناس عنها ، وإذا رجعنا بذاكرتنا قليلا لنرى موقف « الشيعة » . « والإسماعيلية » من النصوص وأنها أصبحت لديهم رموزاً وإشارات إلى أمور خفية ، وقارنا بين موقف باطنية الإسماعيلية والشيعة وبين موقف ابن سينا وإخوان الصفا ، لوجدنا الشبه قويا والعلاقة واضحة ، ولا نعجب من ذلك ، فابن سينا قد اصرح بنفسه بأن أهل بيته كانوا من دعاة الإسماعيلية فيما نقله عنه لقفطى إذ يقول : « إن أبى كان رجلا من أهل « بلخ » وانتقل منها إلى « بخارى » فى أيام « نوح بن منصور » ، واشتغل بالتصوف ، وتولى العمل فى أثناء أيامه بقرية يقال لها « خوميثن » . . . وقد أكملت العشرين من العمر ، وقد أتيت على القرآن وكثير من الأدب . . وكان أبى ممن أجاب داعى المصريين ويعد من الإسماعيلية ، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم ،

وكذلك أخى ، وكانا ربما تذاكرا بينهما وأنا أسمع وأدرك ما يقولانه ولا تقبله نفسى ، وابتدآ يدعوانى أيضا إليه ، ويجريان على لسانهما ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند ، وأخذ والدى يوجهنى إلى رجل يقوم بحساب الهند حتى أتعلم منه [(١)] .

فحديث ابن سينا هذا قد يوضح لنا الولاء الذى يدين به لتعاليم الإسماعيلية التى تلقاها عن أهل بيته ، وحديثهم عن النفس والعقل قد أخذ عليه انتباهه فتأول عليه معظم آيات الكتاب التى تعرض لشرحها وجعل ألفاظها رمزا وإشارة لهذه النفوس والعقول التى تتحدث عنها الفلاسفة ، ويشرح الآية الكريمة : (اللَّهُ نُورُ السَّمٰوَاتِ والأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصبَاحٌ . المِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ .الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِىٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لاَ شَرْقِيَّةٍ وَلاَ غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىءُ ولَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ) الآية . شرحا رمزيا على النحو التالى .

النور : اسم مشترك لمعنيين ، ذاتى ومستعار ، والذاتى : هو كمال المشف من حيث هو مشف ، كما ذكر أرسطوطاليس ، والمستعار على وجهين : إما الخير ، وإما السبب الموصل إلى الخير ، والمعنى هنا هو القسم المستعار بكلا قسميه ،أعنى أن الله تعالى خير بذاته وهو سبب لكل خير » .

والسمٰوات والأرض «عبارة عن الكل وهو العالم » .

---

(١) انظر فى أخبار ابن سينا تاريخ الحكماء للقفطى ط الخانجى ١٩٠٣ م :٤١٣ — ٤٢٣

والمشكاة «عبارة عن العقل الهيولانى والنفس الناطقة . . وكما أن العقل بالفعل مشبه بالنور كذلك قابله العقل الهيولانى مشبه بمقابله وهو المشف ، وأفضل الأهوية هو المشكاة » .

فالرموز بالمشكاة ، : هو العقل الهيولانى الذى نسبته إلى العقل المستفاد كنسبة المشكاة إلى النور

والمصباح : «عبارة عن العقل المستفاد بالفعل ، ونسبة العقل المستفاد إلى العقل الهيولانى كنسبة المصباح إلى المشكاة . »

وشجرة مباركة زيتونة : يعنى به القوة الفكرية التى هى موضوعة ومادة للأفعال العقلية » .

لاشرقية ولا غربية : «أقول : إن القوة الفكرية على الإطلاق ليست من القوى المحضة المنطقية ، التى يشرق فيها النور على الإطلاق ، فهذا معنى قوله لاشرقية ولا غربية ، ولا هى من القوى البهيمية الحيوانية التى يفقد فيها النور على الإطلاق ، وهذا معنى قوله لاغربية » .

أما قوله : يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار : « فهو مدح للقوة الفكرية ، ثم قال : ولو لم تمسسه نار : يعنى بالمس : الاتصال والإفاضة[1] » .

يقول الدكتور محمد البهى معلقاً على هذا النص ، فابن سينا قد فسر النور بالخير ليكون الله هو الخير المحض – كما جعل أفلاطون

---

(١) تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات لابن سينا « رسالة فى النبوات » ٨٥ – ٨٧ ط الجوائب وهذا النص أخذه الدكتور النشار فى كتابه « قراءات فى الفلسفة الإسلامية » ٥٩٥ ، الدكتور البهى فى الجانب الإلهى ٢٩٣ – ٢٩٨ .

الخير أعلى المثل عنده — والسموات والأرض عبارة عن الكل هو تعبير الفلاسفة .

والمشكاة بالعقل الهيولانى ، والمصباح بالعقل المستفاد ، وشجرة مباركة بالقوة الفكرية ، والنار بالعقل الكلى المدبر للعالم المشاهد وهو النفس الكلية عند أفلاطون [1] .

وإذا كان ابن سينا يتأول هذه الآية على هذا النحو الأفلاطونى فانه فى مكان آخر يتأول الصلاة تأويلا قرمطيا ، ويجعلها رموزا لأعمال عقلية وتأملات ذهنية ، فهو يقسم الصلاة إلى قسمين : ظاهر وباطن . فالظاهر هو القسم الرياضى المربوط بحركة الأشخاص فى الهيئات المعدودة ، والأركان المحصورة ، وهى تضرع واشتياق وحنين لهذا الجسم الجزئى المركب المحدود السفلى إلى فلك القمر المتصرف بعقله الفعال فى عالمنا هذا ، أعنى عالم الكون والفساد فانه مربى الموجودات متصرف فى المخلوقات .

أما القسم الباطنى الحقيقى المفرد عن الهيئات ، المجرد عن التغيرات فهو مشاهدة الحق بالقلب الصافى والنفس المجردة عن الأمانى ، هو تضرع إلى ربه بالنفس الناطقة العالمة العارفة من غير اشارة إلى جهة . والأمر العقلى من سماء الفضاء إلى حيز النفس الناطقة بهذه الصلاة . وهذا معنى قوله تعالى «إن الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللهِ أَكْبَرُ وَاللهُ يَعْلَمُ ماتَصْنعُون » والمعول فى العقل على هذه الصلاة ، وربما كان الرسول يشتغل بهذا الإدراك الحقيقى ومنعته هذه الحالة عن النظام العددى .

---

(١) الجانب الإلهى للدكتور البهى : ٢٩٧ .

فالصلاة الحقيقية هى تشبه النفس الناطقة الانسانية بالأجرام الفلكية ، وهى معرفة علم الله تعالى بوحدانيته ووجوب وجوده فى سوانح الأخلاق[١] .

أما الآية الكريمة «وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ» فيتأولها على أن العرش هو نهاية الموجودات المبدعة الجسمانية وهو عند الفلاسفة الفلك التاسع والملائكة الحاملون للعرش هم الأفلاك الثمانية ، لأن الأفلاك عنده هم الملائكة ، وذلك لأن الفلاسفة جعلوا نهاية الموجودات الجسمانية هو الفلك التاسع الذى هو فلك الأفلاك ، ويذكرون أن الله تعالى هناك ، والحكماء المتشرعون اجتمعوا على أن المعنى بالعرش هو هذا الجرم أى الفلك التاسع[٢] .

أما موقف ابن سينا من آيات الصفات فيوضحه موقفه من واجب الوجود وتصوره له ، فهو عنده لافصل له ، لاند له ، ولاعرض له ، ولايشار إليه الا بصريح العرفان العقلى ، ولا يمكن أن يكون خارج العالم ولا داخله ، ولا أين له ، ولا متى له[٣] .

والفلاسفة يسمون الصفات أعراضا وأحيانا يسمونها جزءا من وجود الماهية ، وهو عندهم منزه عن الأعراض وعن كل مايشارك ماهيته فى وجوب وجوده ، لهذا عمدوا إلى نفى الصفات عنه تعالى وتأولوا آياتها وجعلوها ترجع إما إلى الصفات السلبية ، أو الإضافية

---

(١) انظر رسالة ابن سينا فى ماهية الصلاة : ٣٤ – ٣٨ « ضمن مجموعة رسائل ابن سينا طلندن سنة ١٨٨٩ م

(٢) تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات « رسالة فى النبوات » : ٨٧ .

(٣) رسالة أضحوية فى أمر المعاد : ٤٤ .

أو ما هو مركب منهما ، لأنه لايمكن أن تكون له صفة زائدة على ذاته بحال ما[1] .

فكونه عالما بالمسموعات هو كونه سميعا ، وكونه عالما بالمبصرات هو كونه بصيرا ، وكونه حيا هو علمه بنفسه على ماهو عليه ، فالعلم واحد وإنما تختلف أسماؤه لاختلاف متعلقاته .

ووصفه بكونه متكلما لايرجع إلى ترديد العبارات ولا إلى أحاديث النفس ، بل فيضان العلوم منه على لوح قلب النبى صلى الله عليه وسلم وآله بواسطة القلم النقاش الذى يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب هو كلامه[2] .

وأحب أن أنبه هنا سلفا إلى أصول المعتزلة فى الصفات ومذهبهم فى التوحيد ، فالعلاقة واضحة والشبه قوى بين مذهبهم فى التوحيد والصفات وبين موقف ابن سينا فيما سبق ، ومن الواضح أنهم ساروا على مذهب الفلاسفة فى الصفات حيث أرجعوا جميع الصفات إلى صفتى العلم والحياة ، أو إلى صفة العالمية ، تماما كما صرح ابن سينا «فالعلم واحد وإنما تختلف أسماؤه لاختلاف متعلقاته » فهناك علاقة قوية وواضحة بين المذهبين .

---

(١) الرسالة العرشية لابن سينا : ٧ « ضمن مجموعة رسائل لابن سينا » ط حيدر أباد ١٣٥٤ هـ .

(٢) الرسالة العرشية لابن سينا : ١١ — ١٢

والسؤال الذى يتردد فى ذهنى إزاء منهج الفلاسفة والمعتزلة فى الصفات هو .

إذا سلمنا بمذهب هؤلاء فى نفى الصفات الإلهية وبمذهبهم فى التوحيد فهل يكون لوجود الله من مدلول خارج التصور العقلى ؟ .

وهل يكون وجوده بهذه الصورة التجريدية – إذا صحت التسمية – إلا فكرة عقلية طارئة لاوجود لها خارجا ؟ .

وهل بعد ذلك كله يمكن القول بأن الفلاسفة ومن سلك مسلكهم فى النفى استطاعوا أن يصلوا إلى معرفة حقيقة الذات الإلهية على سبيل الكنه أو الحقيقة ؟

لو صح هذا لكان معنى ذلك أن العقل البشرى فى مرحلة من مراحل تطوره ونضجه قد استطاع الوقوف على معرفة الوجود الالهى معرفة تامة .

ولا شك أن هذا ادعاء كاذب لو صح وقوعه من أحد ، لأن الله قد أبطله سلفا حيث قال : «وَلاَ يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» فالعلم به سبحانه ومعرفته حق معرفته فوق مستوى العقل البشرى لأنه لايعرف الله إلا الله .

ولو أنصف الفلاسفة لصرحوا أنهم والعامة سواء فى كشف حجب الغيب الإلهى ولعلموا أن العقل البشرى مغلوب على أمره أمام إدراك الذات واكتناه حقيقتها ، وفى مثل هذه المرحلة من التفكير يستوى جميع الناس ، فلاسفة كانوا أم عامة دهماء ، وإذا كان هناك من فروق بين مستوى الإدراكين فهذه الفروق لايمكن أن تناط بها أحكام

عند تناول هذه المغيبات وإن بدا هذا الفرق واضحا وشاسعا فى مجرى تفكيرنا العام وخاصة عند تناول حسيات هذا الكون بالبحث والتقنين .

على أية حال ، هذا هو مذهب ابن سينا فى نصوص الأنبياء بعامة وموقفه من الصفات الإلهية بخاصة

وبالمقارنة بين موقف الفلاسفة من نصوص الأنبياء وبين موقفهم من آراء اليونان فى الإلهيات يتضح لنا أن الفارابى وابن سينا فى محاولتهما التوفيق بين الفلسفة والدين ، قد أخضعا النصوص الدينية لمفاهيم الفلسفة اليونانية ، وتأولوها على اصطلاحات اليونان ، وأحالاها إلى رموز وإشارات أخذا يفسرانها فى ضوء المفاهيم التى اصطلحا عليها .

ولم يكن هناك من سبيل سوى التأويل الذى هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما أرادوا من المعانى الفلسفية ، والاصطلاحات اليونانية ، وكان ظاهر الآية عندهم ليس إلا رمزا ومثالا جىء به تقريبا لأفهام الناس وترويضا لعقولهم ، ولم يكن هناك من سبيل للكشف عن الحقائق الباطنة وراء اللفظ إلا بالتأويل .

وإذا سألنا الفلاسفة : أليس فى هذه الدعوى اتهام للرسل بأنهم كذبوا وضللوا الأمم الذين بعثوا إليهم حيث لم يكشفوا لهم عن حقيقة الأمر الذى بعثوا به ، لأجاب الفلاسفة بقولهم بأن الكذب جائز على الرسل لما فيه من مصلحة الجمهور ، وأن هذا مستحسن منهم فى مثل هذا الموقف « فالحقيقة لا ينبغى الإفضاء بها إلا لعدد صغير وبحذر وحيطة فإن آذان العامة الجهلاء بهذه الناحية لا تقدر على سماعها واحتوائها

ومن ثم ليس للحكيم أن يكشف الحجاب عن الحقيقة لكل أحد . بل إنه ليعرف كيف يكذب أحيانا فى هذا السبيل مدفوعا بالتقوى والرحمة وحب الإنسانية [1] » .

وليس الأمر كما يقول الدكتور محمد البهى فى كتابه « الجانب الإلهى [2] » : من أن هناك نمطين قد سلكهما الفلاسفة فى هذه المحاولة :

النمط الأول : شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية التى من شأنها أن تكون مفصلة .

النمط الثانى : وهو التأويل الذى هو إخضاع تلك الحقائق للآراء الفلسفية ، لأن شرح الفلاسفة للحقائق الدينية بالآراء الفلسفية كان مرحلة تالية لتأويل النص إلى الرمز الفلسفى ثم أخذوا بعد ذلك فى شرح هذه الرموز وتوضيحها باصطلاحاتهم الفلسفية .

فليس هناك نمطان إذن ، وإنما هو نمط واحد قد مر بمرحلتين :

المرحلة الأولى : ويمثلها تأويل النص ونقله إلى المعنى المجازى المعبر عنه بالرمز والاصطلاح الفلسفى .

---

(١) الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندرى تأليف أميل بريهية ص ٦ ترجمة د. محمد يوسف موسى .

(٢) انظر : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى : ٢٩١ — ٣١٢ ط دار الكاتب العربى .

المرحلة الثانية : وهى شرح وتوضيح المفهوم الجديد الذى نقل وتؤُل إليه اللفظ فى ضوء الحقائق الفلسفية .

والأمثلة التى أوردها الدكتور البهى فى كتابه توضح مانذهب إليه من أنه لم يكن هناك من وسيلة سوى التأويل كطريق سلكه هؤلاء فى محاولتهم للتوفيق بين الدين والفلسفة .

فابن سينا فى شرحه لآية النور لم يتأت له شرحها إلا بعد أن صرف اللفظ القرآنى عن ظاهره إلى رمز فلسفى . وهذا هو التأويل . ثم بعد ذلك أخذ فى شرح هذا الرمز فى ضوء المفاهيم الفلسفية بما جعله بعيدا كل البعد من معناه الدينى .

وكان التأويل أيضاً هو المنهج الذى ارتضاه « إخوان الصفا » فى موقفهم من النصوص ، وليس كما يقول الدكتور البهى من أن التأويل لا يكاد يوجد عند إخوان الصفاء [١] ، وذلك لأن إخوان الصفاء قد رسموا المنهج الذى دعوا إليه ووضحوه فى رسائلهم ، فمن الأصول المقررة لديهم أن « . . . للكتب الإلهية تنزيلات ظاهرة وهى الألفاظ المقروءة المسموعة ، ولها تأويلات خفية باطنة وهى المعانى المفهومة المعقولة [٢] » .

وقد اشترطوا فى النبى ألا يكشف لجمهور الناس عن حقائق هذه التأويلات الخفية ، بل لابد من الاشارة إليها بالرمز واللفظ المشترك والمعانى المحتملة للتأويل [٣] .

---

(١) الجانب الإلهى : ٣٠٤ .
(٢) رسائل إخوان الصفاء : ٤ — ١٣٨ .
(٣) نفس المصدر : ٤ — ١٣٠ .

وهكذا نجد أن التأويل هو الوسيلة الوحيدة لدى إخوان الصفاء كما كان وسيلة الفلاسفة أيضا ، فإخوان الصفاء يتأولون « الشهداء » بأنهم الذين يشاهدون الأمور الروحانية المفارقة للهيولى ، والملائكة بأنهم الجواهر العقلية [1] .

وقد استعمل الغزالى هذا المنهج فى تفسير بعض النصوص وصرح بذلك فى كتبه . وربما يفهم من لغته فى كتبه أنه يحث على استعمال هذا المنهج فهو فى «جواهر القرآن » وهو كتاب وثيق الصلة بالغزالى لم يتشكك فيه أحد من الباحثين ،وقد وثقه الغزالى نفسه فى كتبه الأخرى نذكر منها على سبيل المثال كتاب «القسطاس المستقيم [2] » ضمن مجموعة القصور العوالى والقسطاس المستقيم بدوره كتاب صحيح فى نسبته للغزالى أيضا وقد أشار إليه فى العديد من كتبه .

فالغزالى يصرح فى «جواهر القرآن » بأن الخطاب الموجه إلينا فى ألفاظ القرآن إنما هو مثالات وخيالات عبر بها عن الحقائق المرموز إليها بهذه الألفاظ التى لاتتحملها عقول الناس .

يقول الغزالى : «اعلم أن كل مايحتمله فهمك فإن القرآن يلقيه إليك على الوجه الذى لوكنت فى النوم مطالعا بروحك اللوح المحفوظ لتمثل ذلك لك بمثال مناسب يحتاج إلى التعبير ، واعلم أن التأويل يجرى مجرى التعبير [3] » .

---

(١) نفس المصدر : ٤ -١٣٢

(٢) مجموعة القصور العوالى : ٥٩ ط الجندى « بدون تاريخ » .

(٣) جواهر القرآن : ٣٢ ط الجندى سنة ١٩٦٤

وإنما لم تكشف هذه الحقائق للناس لأنهم فى هذه الحياة نيام فإذا ماتوا انتبهوا ، ولذا فإن الحقائق لاتنكشف لهم فى الحياة إلا مرموزا إليها فى أمثال يفهمون منها ما تستطيع عقولهم الوقوف عليها ، فاذا انتبهوا من نومهم بالموت فحينئذ تنكشف لهم الحقائق عارية عن الرمز والمثال ويشاهدون أرواح هذه الحقائق وجوهرها ، وحينئذ يعلمون أن تلك الأمثال إنما هى قشور وأصداف لتلك الأرواح ، وذلك لأنه بالموت يصير أهلا لمشاهدة صريح الحق كفاحا وقبل ذلك لاتتحمل عقول الناس قبول هذه الحقائق إلا مصبوبة فى قوالب الأمثال الخيالية ولجمود نظر الإنسان على المحسوسات فإنه يظن أنه لا معنى لها إلا المعنى المتخيل ويغفل عن الروح والحقيقة التى هى مقصودة من الخطاب .

ثم يأخذ الغزالى فى الكشف عن سر من أسرار القرآن من غفل عنه لم ينفتح له أصداف القرآن ولا تنكشف له جواهره ، وإنما فعل هذا تشويقا وتنبيها إلى الوقوف على معنى الرمز والإشارة المودعة تحت جواهر القرآن مثل ماسماه بالكبريت الأحمر والمسك الأذفر والترياق الأكبر (١) .

وبعد مطالعتى لكتب الغزالى ومعايشتى لها فترة ليست بالقصيرة أكاد أجزم بأن الغزالى قد حجب عن قارئه مذهبا كان يعتقده ويدين به أخفاه عن الناس ، ولكن لم يفته أن يشير إليه بين الحين والاخر عن طريق التلويح والإشارة دون التصريح بالعبارة ، وإنما أخفى الغزالى

---

(١) نفس المصدر : ٣٠ — ٣٥

مذهبه عن الناس لأنه ليس كل سر يفشى ، ولا كل حقيقة تقال وتجلى ، بل صدور الأحرار قبور الأسرار .

ويصرح الغزالى فى «جواهر القرآن» بأنه قد ألف كتابا أودعه أسرار مذهبه وكتم أمره عن الناس حتى لايستضر به من هم دونه معرفة وعلما وفطنة .

يقول الغزالى «وهذه العلوم الأربعة : أعنى علم الذات والصفات والأفعال وعلم المعاد أودعنا من أوائله ومجامعه القدر الذى رزقناه — مع قصر العمر وكثرة الشواغل والآفات وقلة الأعوان والرفقاء — بعض التصانيف لكنا لم نظهره ، فإنه يكل عن فهمه أكثر الأفهام ، ويستضر به الضعفاء وهم أكثر المترسمين بالكلام ، وحرام على من يقع هذا الكتاب فى يده أن يظهره إلا على من استجمع هذه الصفات [1] » .

وإذا كان الغزالى قد حجب عنا اسم هذا الكتاب فى «جواهر القرآن» فإنه قد كشف عنه فى «الأربعين» حين يقول : « وإن أردت صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة من غير مجمجة ولا مراقبة جانب فلا تصادفه إلا فى بعض كتبنا المضنون بها على غير أهلها ، وإياك أن تغتر وتحدث نفسك بأهليته فتستهدف للمشافهة بصريح الرد [2] » .

ولا يكاد يخلو كتاب من كتب الغزالى من التلويح بالإشارة إلى الأسرار التى يضن بها على الناس لأنهم ليسوا أهلا لها .

---

(١) جواهر القرآن : ٢٧ — ٢٨

(٢) الأربعين فى أصول الدين : ٢٥

ففى «مشكاة الأنوار» وهو كتاب وثقه الغزالى نفسه وأشار إليه فى كتبه الأخرى مثل «معارج السالكين» المعراج الرابع[١] يقول: ليس كل سر يكشف ويفشى ولا كل حقيقة تعرض وتجلى، بل صدور الأحرار قبور الأسرار[٢]» .

وكثير ما يتمثل الغزالى فى كتبه بهذه الأبيات :

يارب جوهر علم لوأبوح به لقيل أنت ممن يعبد الوثنا
ولا ستحل رجال مسلمون دمى ورأوا قبيح ما يأتونه حسنا

وإذا وضعنا أمامنا كتب الغزالى وأنعمنا فيها نظرنا لا نجد كتابا منها يخلو من أسلوب التحذير من إفشاء السر وكشف الحقائق لغير أهلها .

على أن الغزالى يقتبس منهج الفلاسفة فى التأويل الباطنى للنصوص فنجده يستخدم نفس الأمثلة التى تعرض لها ابن سينا بالشرح والتأويل والتفسير الرمزى ، فالآية الكريمة : (الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح) الآية ، يتأولها الغزالى على النحو التالى . فالمشكاة : هى النفس ، الزجاجة : هى القوة الخيالية ، والمصباح : هو العقل الجزئى ، والزيتونة التى هى الشجرة : العقل الفعال أو الكلى .

---

(١) أنظر مجموعة القصور العوالى : ٢٧٨

(٢) مجموعة القصور العوالى : ١٨٢ (المشكاة) .

(٣) معارج السالكين : ٢٧٧ – ٢٧٨ (من مجموعة الرسائل الفرائد) بدون تاريخ ط الجندى . و انظر شرحه لهذه الآية أيضا فى مشكاة الأنوار .

وإذا طبقنا على هذه النصوص التى أوردناها للغزالى منهج التحليل الداخلى للنصوص ، وطبقنا على المادة العلمية المودعة فى هذه النصوص منهج النقد الداخلى ، وقارناها بالمادة العلمية التى أودعها الغزالى كتابه «الإحياء» ، وأخذنا فى الاعتبار الروح العامة التى تسيطر على كتبه الأخرى لانملك إلا القول بأن هذه الكتب التى يتشكك بعض الباحثين فى نسبتها للغزالى هى من نتاج الغزالى ، مهما توجه إليها من الشكوك .

ونحن إذا قرأنا جواهر القرآن وقارناه برسالة ابن سينا الأضحوية فى أمر المعاد وجدنا الشبه واضحا والعلاقة قوية بينهما ، فالفكرة التى سادت المنهج فى الكتابين واحدة وإن اختلفت ألفاظ الغزالى عن ألفاظ ابن سينا إلا أن هذا لا ينفى أن التأويل هو الفكرة السائدة فى منهج الكتابين ، فالخطاب الدينى عندهما ليس إلا رمزا ومثالا فقط ؛ أما الحقائق الباطنة عندهما فهى الجوهر المقصود الذى لايكشف عنه إلا للخاصة .

ومع أن الغزالى ينتصر للسنة فى معظم كتبه ، ويصرح فى بعضها بأنه لا يقصد من وراء كلامه عن المعنى الباطنى إلى رفع الظاهر مطلقا إلا أنه فيلسوف عاش مع الفلاسفة مدة طويلة ووقف على حقيقة مذاهبهم فى الإلهيات ، وصرح بأن كلامهم فيها كثير الخطإ قليل الصواب فلابد أن تترك الفلسفة أثرها فى نتاجه .

والذى أريد أن أخرج به من هذا الفصل هو إدراك الشبه الواضح بين موقف هؤلاء جميعا من النصوص الدينية :

١ ــ فمن جهة : نجد شبها قويا بين موقف الفلاسفة وإخوان الصفاء وبين موقف الباطنية والقرامطة من نصوص الأنبياء ، فهم جميعا متفقون فيما بينهم على أن الخطاب الدينى الذى خاطب الله به عباده على ألسنة

رسله لايعبر عن الحقيقة كما هى فى ذاتها ونفس الأمر ، إنما كان ذلك رمزا وتمثيلا للناس بما يفهمون ، أما الحقيقة فى ذاتها فهى المعنى المرموز إليه بهذا اللفظ الذى جاءت به الرسل على خلاف بين هؤلاء جميعا فى تحديد هذه الحقيقة وذلك المرموز ، ومن هنا صرفوا آيات القرآن عن ظواهرها بدعوى أن الحقيقة المقصودة لايمكن الوصول إليها إلا بالتأويل .

٢ — ومن جهة ثانية : نجد علاقة واضحة بين موقف الباطنية والقرامطة وبين الفلاسفة ؛ فهم جميعا يتأولون الشرائع ويبطلونها .

فالصلاة عند ابن سينا التى هى ركوع وسجود وليست إلا تضرعا وعبادة للفلك المشرف على عالمنا هذا وليست هى عبادة لله خالق هذا العالم ، وكأن الله تعالى لما أمر عباده بالركوع والسجود فى آياته كان يقصد منها أن يتوجه الناس بهذه العبادة إلى الفلك وليس إليه سبحانه .

كما أن الباطنية والقرامطة يتأولون الصلاة بأنها موالاة الإمام والحج بالقصد إلى الإمام ، والصيام بإمساك سر الإمام ، بل دعوا إلى سقوط التكاليف الشرعية عن أتباعهم ، لأن من عرف معنى العبادة عندهم سقط عنه فرضها ، وتأولوا على ذلك قوله تعالى : (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) فقالوا إن اليقين هو معرفة التأويل [1] .

٣ — ومن جهة ثالثة : نجد الشبه واضحا بين موقف المعتزلة وبين موقف الفلاسفة من الصفات ، فهم جميعا متفقون على القول بنفيها لأن مفهوم الوحدانية عندهم يقتضى تجريد الذات الإلهية من كل شىء

---

(١) الفرق بين الفرق : ٢٩٦

يدعو إلى الكثرة ولو بالاعتبار ، لهذا فهم جميعا يتأولون آيات الصفات عما يوافق مذهبهم ، فالسمع والبصر معناه عند الفرقتين علمه بالمسموع والمبصر ، ومن هذا كله نستطيع القول بأن لغة القرآن عند هؤلاء جميعا تأخذ أحد اتجاهين :

الأول : ويمكن أن نسميه الاتجاه الرمزى الذى يتأولون عليه آيات القرآن فيجعلونها رموزا لحقائق باطنة ، وأصحاب هذا الاتجاه هم الفلاسفة والباطنية والقرامطة وبعض فرق الشيعة الغلاة كالخطابية والبيانية والكيسانية والجناحية .

ولقد نهج الغزالى هذا النهج فى « جواهر القرآن » ، « ومشكاة الأنوار » ، « ومعراج السالكين » ، وبعض مواضع من « الإحياء » ، « والمضنون به على غير أهله » .

ويختلف أصحاب هذا الاتجاه فيما بينهم فى تحديد الحقيقة والمعنى المرموز إليه : فالفلاسفة يرمزون بها إلى اصطلاحات فلسفية يونانية كالنفس الكلية ، والعقل الفعال .

أما الباطنية والشيعة والقرامطة فهم يتأولون ما يعرض لهم من الآيات فى ضوء نظريتهم فى الإمام المعصوم والقول بالباطن ، ويرمزون بها إلى أشخاص بعينهم مدحا لهم أو قدحا فيهم .

أما الاتجاه الثانى : فهو الاتجاه المجازى فى لغة القرآن ، وأصحاب هذا الاتجاه هم علماء الكلام ، ومعظم المفسرين الذين نهجوا نهجا مذهبيا فى تفسيرهم للقرآن وكذا الغزالى فى بعض كتبه مثل « إلجام العوام » ، « فيصل التفرقة » ، « قانون التأويل » ، « القسطاس المستقيم » .

فهؤلاء جميعا يتأولون آيات الصفات تأويلا مجازيا : فآيات اليد محمولة على معنى القدرة أو النعمة ، وآيات المجيء ، محمولة على مجيء أمره ، وكذا أحاديث النزول ، وآيات الاستواء كلها محمولة على القهر أو الغلبة أو القصد ، فهذه الآيات كلها من قبيل التعبير المجازى لا الحقيقى .

ورغم البون الشاسع بين هذين الاتجاهين الرمزى والمجازى إلا أن هناك رباطا قويا يجمع بينهما ، هو أن هؤلاء وأولئك يجمعهم القول بالتأويل، الذى هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر ، وإن اختلفوا بعد ذلك فى تحديد المعنى المصروف إليه اللفظ، كل حسب مذهبه ومشربه .

الباب الثاني

موقف ابن تيمية من قضية التأويل

الفصل الأول : معانى التأويل ومنهج ابن تيمية فيه .

الفصل الثانى : موقفه من الفلاسفة .

الفصل الثالث : مناهج المتكلمين فى الإلهيات .

الفصل الرابع : التأويل عند الإمام الغزالى .

الفصل الخامس : قانون الرازى فى التأويل .

الفصل السادس : موقفه من تأويلات الباطنية والصوفية .

الفصل الأول
معانى التأويل ، ومنهج ابن تيمية فيه

لقد واجه « ابن تيمية » مشكلات علم الكلام مواجهة مباشرة باحثًا عن أسباب الخلاف الواقع بين الفرق فى أصول العقائد ، واضعاً يده على الحلول الناجعة لكل ما أشكل أمره أو خفى وجه الصواب فيه .

ولقد وضع أمام عينيه الكتاب والسنة وجعلهما مقياساً لكل ما يقبل أو يرفض من الأقوال ، فما وافق الكتاب والسنة قال به ونبه عليه ولو كان قائله من المغمورين ، وما خالفهما شدد القول فى الإنكار عليه وإن كان قائله قد ملأ الآفاق شهرة وصيتا ، فما كل مشهور حق ، ولا كل مجهول باطل ، ولا عليه بعد ذلك أرضى الناس أم كرهوا ، وافقوه أم خالفوه ، مدحوه أم ذموه ، لقد فجع « ابن تيمية » لمّا رأى بين المسلمين هذا القانون المعصوم ، الكتاب والسنّة وهم أشد ما يكونون اختلافاً وتمزقاً وتحزباً .

ولقد عاش « ابن تيمية » فى عصر ازدحمت فيه عقول الناس بالأفكار التى أنكرها ابن تيمية على أبناء عصره ونادى جهارا بمحاربة كل رأى يراه خارجا عن أصول الكتاب والسنة لأنه محدث مبتدع .

ولم يكن « ابن تيمية » ممن يقبل الرأى أو يرفضه بدون تمحيص ، أو لمجرد انتهاء قائله إلى فرقة يناهضها أو يدافع عنها ، وإنما اختط لنفسه منهجاً فى معالجة المشكلات الكلامية ، فهو لايقبل الرأى أويرفضه إلا بعد أن يستوضح صاحبه : ماذا تريد بقولك هذا . ؟ وهل له

أصل فى الكتاب أو السنة ؟ وهل تقره العقول الصريحة ؟ وماذا تعنى بهذا اللفظ المجمل ؟ وهل هذا الدليل يستدل به على مثل هذا المطلوب ؟ وهل هو دليل عقلى أم مجرد أوهام وظنون ؟ وهل تخالف مقدماته أصلا نقليًّا صحيحًا ؟ إذ لا بد أن يسلم الدليل من جميع الشبهات حتى يصح الاستدلال به على المطلوب .

هذه التساؤلات كانت تتردد فى ذهن « ابن تيمية » عند مناقشة كل رأى أو فكرة ، لأنه يرى أن أسباب الخلاف بين علماء الكلام ترجع إلى استعمال الألفاظ المجملة ، والمعانى المبهمة واستعمالهم الأدلة التى لا يستدل بها على مثل مطلوبهم ، فكان يستعمل أحدهم اللفظ بمعنى ، ويستعمله الآخر بمعنى آخر فيدب الخلاف بينهما ويحتدم النزاع ، ولو فصّل مافى اللفظ من إجمال ومافى المعنى من إبهام لاتفقت كلمتهم ولما كفر بعضهم بعضا .

ومن أخطر المشاكل التى رآها « ابن تيمية » سبباً فى نشوب الخلاف بين المتكلمين مشكلة التأويل وذلك كما فى لفظ التأويل من إجمال وإبهام لم يتنبه إليه أحد منهم ، ولم يعرفوا الفرق بين استعمالات التأويل المختلفة .

وسأُتابع « ابن تيمية » فى معالجته لقضية التأويل خطوة خطوة لنرى موقفه منها ، وما تفرع عنها من مشكلات ربما عارضه فى رأيه فيها الكثير ، وربما وافقه الكثير وسنرى هل كان « ابن تيمية » طبيبًا ماهرا فى معالجته لقضية التأويل وما تفرع عنها ، أم أنه لايعدو أن يكون متكلما أُضيف إلى قائمة المتكلمين السابقين ممن أعماهم التعصب وضللهم التحزب .

(١) معانى التأويل :

يبدأ « ابن تيمية » موقفه من التأويل ببيان معانيه فيبين : أن التأويل قد استعمل فى عصر السلف بمعنى لم يعرف بين علماء الكلام ولاغيرهم من المتأخرين ، وكان السلف يستعملونه فى معنيين :

الأول : بمعنى الحقيقة الخارجية والأثر الواقعى المحسوس لمدلول الكلمة ، وهذا المعنى هو الذى تحدث به القرآن فى كثير من الآيات ، فلقد تكررت كلمة التأويل فى القرآن فى أكثر من عشرة مواضع ، وكان معناها فى جميع استعمالاتها هو الأثر الواقعى لمدلول اللفظ المستعمل سواء كان ذلك فى الماضى أوفى المستقبل كقوله تعالى حكاية عن المشركين وتكذيبهم لأخبار القيامة والمعاد : (هل يَنْظُرُون إلَّا تأويله يوم يأتى تأويله يقول الذين نَسُوهُ من قبل قد جاءتْ رُسُلُ رَبِنَّا بالحق) الآية . فالله تعالى يخبرنا أنهم يوم يتحققون من وقوع ما أخبرهم به فى القرآن من جزاء تكذيبهم الرسل يعلمون يقينا أن ما جاءت به الرسل هو الحق الذى لا ريب فيه ، فيقولون : قد جاءت رسل ربنا بالحق ، ووقوع هذه الأخبار يوم القيامة هو تأويل ما أخبر به القرآن من الوعد والوعيد ، والجنة والنار ، وما يؤول إليه أمر هؤلاء .

وقال تعالى :(بل كذّبوا بِما لَمْ يُحِيطُوا بعلمه ولَمَّا يَأْتِهِم تأويله) ردًّا على من أنكر القرآن وقال : إن هو إلا قول البشر ، لأنهم كذبوا بالقرآن مع عدم علمهم به ولما يأتهم بعد تأويله الذى هو مصيرهم وعاقبة أمرهم ، ولكون تأويله لم يأتهم بعد ، قالوا : إن « محمداً » قد افتراه من عند نفسه ، وسارعوا فى نصب العداء له .

وتأويل أخبار القرآن منه مامضى: كإخباره عن الأمم الماضية وماحدث لهم من أمور ؛ ومنه ماسيأتى : كإنبائه عن أحوال القيامة ، ومافيها من بعث وحساب وجنة ونار .

والتأويل بهذا المعنى قد استعمل فى نوعى الأسلوب لأن الكلام نوعان :

الأول ــ إنشاء : وهذا يشتمل على أمور الشريعة من الأوامر والنواهى .

الثانى ــ إخبار ــ وهذا يشتمل على إخبار الله عن أمور الغيب كالقيامة وأحوالها والبعث ، ومن هذا الباب الكلام فى الصفات .

وتأويل النوع الأول : هو تنفيذ الأوامر والنواهى ، ومن هنا قال السلف : إن السنة هى تأويل الأمر .

وقالت عائشة : (كان رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ يقول فى ركوعه وسجوده : سبحانك اللهم وبحمدك ، اللهم اغفر لى . بتأول القرآن) تعنى قوله تعالى: (فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا)[١]

وتأويل النوع الثانى هو عين المخبر به إذا وقع ، وليس تأويله فهم معناه وهذا النوع لايعلم حقيقته كيفا وقدرا وصفة إلا الله سبحانه وتعالى ، لأن الله يقول : (فلا تَعْلَمُ نَفْسٌ ما أُخْفِيَ لهم مِن قُرَّةِ أَعْيُن) ويقول : (أعددت لعبادى الصالحين مالاعين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر) ولهذا قال ابن عباس : (ليس فى الدنيا مما فى

---

(١) الحديث جاء فى البخارى ٢ — ١٥٩ « كتاب الصلاة باب التسبيح والدعاء فى السجود » مسلم ٢ — ٥٠ ، الدارمى « كتاب الصلاة » ١٣٠ ، الترمذى « كتاب الصلاة » ص ٦٥ ، ابن ماجه ١ — ٢٦٤ ، النسائى ٢ — ١٤٩ ، ابن حنبل ١ — ٢٨٨ ، أبو داود ٢٩ ، النسائى ٢ — ١٤٩ .

الجنة إلا الأسماء) فإن الله أخبر أن فى الجنة خمرا ولبنا وعسلا ، ونحن نعلم أن حقيقة هذه الأشياء ليست مماثلة لحقيقة مانراه منها فى الدنيا ، بل بينهما تباين عظيم مع وجود نوع من التشابه فى الأسماء من قبيل المواطأة أو المشاركة فى الأسماء ، ولكن هناك خاصية لتلك الحقائق فى ذاتها لاسبيل لنا إلى إدراكها فى الدنيا لعدم وجود نظيرها عندنا ومعرفة هذه الحقائق على ماهى عليه هى تأويل ماأخبر الله به فى القرآن ، وهذا هو التأويل الذى اختص الله بعلمه ، والذى جعله « ابن تيمية » محرما على العلماء حيث قال سبحانه : (وما يعلم تأويله إلا الله) ولكن ينبهنا « ابن تيمية » إلى أن عدم علمنا بحقائق هذه الأشياء فى ذاتها لاينفى علمنا بمعنى الخطاب الذى خوطبنا به فى ذلك ، لأن هناك فرقا كبيرا بين علم المعنى وبين علم التأويل »[1] .

ويبين ابن تيمية أن هناك معنيين آخرين للتأويل هما :

١ – استعماله بمعنى التفسير والبيان .

٢ – استعماله بالمعنى المحدث ، وهو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله اللفظ لدليل يقترن به مع قرينة مانعة من المعنى الحقيقى[2] .

ولقد سبق أن أوضحنا القول فى هذين المعنيين ، وأحب أن أضيف هنا أن التأويل بمعناه المحدث هو الذى يتحدث به الفقهاء ورجال الأصول فى

---

(١) رسالة الإكليل لابن تيمية : ١٠ – ١٢ ، ٢٣ – ٢٤ ، صورة الإخلاص ١٠٤– ١٠٥ .

(٢) مجموعة فتاوى ٥ – ٣٥ ، مناظرة فى العقيدة الواسطية ٤٠٧ – ٤١٣ ط صبيح سنة ١٩٦٦ م ضمن مجموعته . رسالة الإكليل ٢٢ – ٢٣ .

مسائل الخلاف ، وهو الذى يستعمله المتكلمون فى تأويل آيات الصفات ، وهو الذى تحدث به الغزالى فى « إلجام العوام » « وفيصل التفرقة » ، « وقانون التأويل » ، « والإحياء » .

وتحدث به ابن رشد فى « فصل المقال » ، « ومناهج الأدلة » وتحدث به الرازى فى « نهاية العقول » « والمطالب العالية » « وأساس التقديس » « معالم أصول الدين » « ومحصل أفكار المتقدمين » .

كما أحب أن أشير إلى أن التأويل بهذا المعنى المحدث لا أصل له فى كتب اللغة المتقدمة ولم يتخاطب به المتقدمون ، وهذا يبين لنا أن استعمال التأويل بهذا المعنى ظهر وشاع فى جو بعيد عن المجال اللغوى ، وإذا جاز لنا أن نعتبر هذا من قبيل التطور اللغوى فلا يجوز أن نجعل هذا المعنى المحدث الذى تطورت إليه الكلمة هو نفس معناها المتقدم .

بعبارة أخرى : لا يجوز أن نجعل المعنى الثالث للتأويل – وهو المعنى المحدث – هو نفس المعنى الذى تحدث به القرآن .

ومن الصواب فى ذلك أن نجعل لكل عصر لغته التى يعبر بها عن حاجاته وقضاياه التى يعيشها وأن نفسر ألفاظ تلك اللغة فى جو العرف اللغوى العام للمجتمع الذى يتحدث بها .

لقد اعتسف الفقهاء والمتكلمون القول ، حين فهموا التأويل فى كتاب الله بهذا المعنى المتأخر ، وصرفوا كثيرا من آيات القرآن عما دلت عليه بدعوى التأويل ، وبدعوى أنهم من الراسخين فى العلم الذين يعلمون تأويل القرآن ، وفتحوا بذلك باب التحريف فى آياته ، والإلحاد فى فى معانيه .

ولقد ساعد على شيوع هذا ماقام به علماء البلاغة العربية من دراسة لأساليب المجاز والكناية والاستعارة فى القرآن ، وحاولوا تخريج آياته على هذا اللون من الدراسة التى لم تظهر إلا بعد القرن الرابع الهجرى ، ولم يتردد « ابن تيمية » فى تسمية التأويل بهذا المعنى تحريفا وتبديلا لكتاب الله ، وأصحابه هم أهل التحريف والتبديل بل الذين فتحوا الباب على مصراعيه للفلاسفة والباطنية والقرامطة لحمل كلام الله ورسوله على معانيهم واصطلاحاتهم التى ضللوا بها المسلمين ، ومن أجل هذا حارب « ابن تيمية » التأويل بهذا المعنى بكل ما أوتى من حجة وبرهان ولقى فى سبيل ذلك من الأذى ماينوء به الأبطال .

هذه هى معانى التأويل الثلاثة كما وضحها « ابن تيمية » فى كثير من كتبه .

والحق أقول : لم أجد — فيما قرأت — أحدا عالج قضية التأويل بهذا المنطق الواضح قبل « ابن تيمية » .

كما لم أجد من تفطن إلى مافى هذا اللفظ من إجمال ثم وضح مجمله وبين مبهمه غير « ابن تيمية » ومن تأثر بمنهجه فى ذلك من أمثال « ابن قيم الجوزية » ، وصاحب تفسير المنار « رشيد رضا » .

لقد تأمل «ابن تيمية» مقالات المتكلمين والفلاسفة ، والصوفية والباطنية والشيعة ، فوجد عند جيمعهم مقالات لا أصل لها فى كتاب ولا سنة فى حين أن جميعها تشدد فى الانتساب بمقالاتها إلى الكتاب والسنة ، وزاد فى روعه أن كان منطق الكتاب والسنة نقيض ما يقول هؤلاء ، وكان القول بالتأويل هو سبيلهم الوحيد لإظهار هذه المقالات بين المسلمين ، ثم تلقاها عنهم المسلمون بحسن الظن بهم ،ولم يتنبه

أحد إلى خطورتها ولذلك لانعجب من «ابن تيمية» حين يكرر على قارئه بين الحين والآخر فى الكتاب الواحد أن التأويل قد عطل الآيات عن مدلولها وصرف الشريعة عن أغراضها . ولخطورة التأويل عنده نجده يخصه بمؤلف خاص «رسالة الاكليل فى المتشابه والتأويل» هذا بالاضافة إلى أنه ناقش القضية بالتفصيل فى أهم مؤلفاته «العقل والنقل» بل إن الكتاب كله يعالج قضية التأويل ، وما تفرع عنها من آراء وقضايا ، وكثيرا ماجرح شخصيات لها مكانتها فى نفوس الناس من أمثال الفارابى ، وابن سينا ، وابن رشد من الفلاسفة ، والغزالى والرازى وغيرهما من المتكلمين ، وناقش منطق هؤلاء جميعا فى هدوء العالم الواثق مما يقول ، وبين لهؤلاء أن التأويل الذى وضعوا القوانين له غير التأويل الذى تحدث به القرآن وتخاطب به السلف والتابعون [1] .

ومن خلال نظرتنا إلى تقسيم «ابن تيمية» لمعانى التأويل نستطيع القول بأنه لم يرفض التأويل بمعناه المطلق ، وإنما رفض منه المعنى الحادث المتأخر .

أما المعنى الأول الذى تحدث به القرآن «حقيقة الأمور ومآلها» فهذا مما اختص الله بعلمه فلا يجوز القول به .

---

(١) انظر فى التأويل عند ابن تيمية : سورة الاخلاص ٧٦ ، الرسالة التدمرية ٥٧، ، العقيدة الحموية ، ١٩ — ٢١ ، مجموع فتاوى الرياضة ٥/٣٥ ومواضع أخرى منه مناظرة العقيدة الواسطية ٤٠٧ — ٤١٣ ، العقل والنقل ١/٤ — ٦ ومواضع أخرى منه ، مقدمة فى أصول التفسير ط السلفية ، رسالة الإكليل فى المتشابه والتأويل .

أما المعنى الثانى الذى تحدث به السلف وهو التفسير والبيان ، فهذا ما حث عليه « ابن تيمية » وكان له فى ذلك منهج خاص أوضحه فيما بعد .

(ب) معنى التأويل فى آية آل عمران :

قال تعالى : (هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَاب وأُخَرُ مُتشابِهَات فَأَمَّا الذين فى قلوبهم زيْغٌ فَيَتَّبِعُون ماتَشَابَه منه ابتغاء الفِتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والرَّاسِخُون فى العلم يقولون آمنا به كلٌّ من عند ربنا » .

لتحديد سبب نزول هذه الآية مدخل كبير فى تحديد معنى التأويل فيها ، ولتحديد معنى التأويل فيها مدخل كبير فى تحديد الوقف فيها ، وهل هو على لفظ الجلالة ؟ أو على الراسخين فى العلم ؟

سبب النزول :

ذكر الشيخ « محمد رشيد رضا » قولين فى سبب نزول هذه الآية [1] :

الأول : أنها نزلت فى جماعة من اليهود سألوا الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ عن حروف المعجم التى افتتحت بها بعض سور « القرآن » آملين من وراء ذلك تأويل عدد هذه الحروف ليعرفوا مدة بقاء الإسلام وأهله تبعا لنظامهم فى حساب الحروف

---

(١) تفسير المنار ٣ – ١٨٠

وهذا الرأى هو الذى ارتضاه من قبل ابن جرير الطبرى فى سبب النزول إذ يقول : « وكان قوم من اليهود على عهد رسول الله — صلى الله عليه وسلم — كياسر بن أخطب ، وحى بن أخطب ، طمعوا أن يدركوا من قبلها مدة بقاء الأسلام وأهله ، ويعلموا نهاية محمد وأمته ، فأكذب الله أحدوثتهم بذلك ، وأعلمهم أن ماابتغوا علمه من ذلك من قبل هذه الحروف المتشابهة لايدركونه ولا من قبل غيرها ، وأن ذلك لايعلمه إلا الله »[1] .

وهذا قد حكاه الطبرى عن « جابر بن رئاب » وهو عنده أشبه بتأويل الآية . . . لأن القرآن إنما أنزل بيانا وهدى للعالمين ، وغير جائز أن يكون فيه مالا حاجة بهم إليه ، ولا أن يكون فيه مابهم إليه حاجة ، ثم لايكون لهم إلى علم تأويله من سبيل .

وإذا كان الأمر كذلك ، فكل مافى القرآن بالخلق حاجة إلى معرفته ، وإن كان فى بعضه ماليس لبعضهم حاجة إليه ، وذلك كقول الله تعالى : (يومَ يَأْتِى بعضُ آياتِ ربِّكَ لاينفعُ نَفْسًا إيمانُها لَمْ تكُنْ آمنَتْ مِن قَبْلُ أو كسبَتْ فى إيمانِها خيرا) الأنعام ١٥٨ .

فأعلم النبى أمته أن تلك الآية التى أخبر الله عباده عنها إذا جاءت لم ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل حدوث تلك الآية —وهى طلوع الشمس من مغربها — فالذى كان للعباد حاجة إلى بيانه من ذلك هو علمهم بوقت نفع التوبة ببيان صفتها لهم من غير تحديدلها بعدد السنين والشهور

---

(١) تفسير الطبرى ٦/١٨٠ — ٢٠٩

والأيام ، وذلك قد بينه الله لهم بدلالة الكتاب ، وأوضحه لهم على لسان رسوله – صلى الله عليه وسلم – مفسرا وموضحا .

وأما الذى لاحاجة بهم إلى علمه من ذلك هو العلم بمقدار تلك المدة ، ووقت حدوثها ، ومتى تقع تلك الآية التى أخبر الله عنها فى كتابه . فإن ذلك مما لاحاجة بهم إلى علمه فى دين ولا دنيا ، وذلك هو العلم أو التأويل الذى استأثر الله بعلمه دون خلقه وحجبه عمن سواه .

وهذه الأمور وما أشبهها هى التى طلب اليهود معرفتها فى مدة محمد – صلى الله عليه وسلم – من قبل علمهم بتلك الحروف التى بدئت بها بعض سور القرآن ، وعلى ضوء موقف الطبرى من سبب النزول يمكن تحديد رأيه فى معنى المتشابه المذكور فى الآية بأنه أوائل السور المفتتحة بحروف الهجاء مثل : « الر . الم . كهيعص . حم ، عسق » وعلى ذلك فإن مراد اليهود كان معرفة تأويل أوائل السور المبدوءة بحروف المعجم ليعرفوا منها مدة بقاء الإسلام على وجه الحقيقة فتكون الآية على هذا قد نزلت فى موقف اليهود من معرفة تأويل متشابه القرآن .

الثانى : أنها نزلت فى وفد نجران عندما وفدوا إلى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وناظروه فى أمر المسيح ، ثم دعاهم الرسول إلى المباهلة المذكورة فى سورة « آل عمران » آية رقم ٦١ : (فَمَنْ حَآجَّكَ فيه منْ بعدِ مَا جاءَكَ مِن العِلْم فَقُلْ تعالَوْا نَدْعُ أبناءنا وأبناءكم ونِسَاءنَا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نَبْتَهِلْ فنجعلْ لعنةَ اللهِ على الكاذبين) .

يقول « ابن تيمية » مدعما هذا الرأى : « ولهذا عامتها . » سورة آل عمران فى أمر المسيح ، وذكروا أنهم احتجوا بما فى القرآن من « إنا

ونحن » ونحو ذلك على أن الآلهة ثلاثة فاتبعوا المتشابه ، وتركوا المحكم الذى فى القرآن من آيات التوحيد ، ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، فإنهم قصدوا بذلك الفتنة ، وهى فتنة القلوب بالكفر ابتغاء تأويل لفظ « إنا ونحن » على أن الآلهة ثلاثة ، وما يعلم تأويل هذه الأسماء إلا الله ، لأن هذه الأسماء إنما تقال لمن له أعوان ؛ إما شركاء له ، وإما مماليك له مختصون بتنفيذ أوامره ولهذا صارت متشابهة ، فإن الذى معه شركاء يقول : فعلنا كذا ، ونحن نفعل كذا ، وهذا ممتنع فى حق الله تعالى لأنه لاشريك له فى ملكه والذى له مماليك ومطيعون يطيعونه كالملك يقول : فعلنا كذا أى أنا فعلت بأهل ملكى كذا .

وهو سبحانه يدبر أمر العالم من السماء إلى الأرض بنفسه وملائكته التى هى رسله فى خلقه وهو سبحانه أحق من قال « إنا ونحن » بهذا الاعتبار « ولله المثل الأعلى » فأما من سواه فليس له ملك تام ، ولا أمر مطاع فهو المستحق أن يقول « إنا ونحن »

وتأويل ذلك معرفة ملائكته وصفاتهم وأقدارهم وكيف يدبر بهم أمر هذا الكون وقد قال تعالى : (وما يَعْلَمُ جنودَ ربِّك إلا هُوَ) ، فتأويل هذه المتشابهات لايعلمها إلا الله وإن علمنا نحن تفسيرها ومعناها الذى خوطبنا به فى القرآن ، لكن لم نعلم تأويله ومصيره وعاقبة أمره [1] .

ومما يرجح الرأى الثانى فى سبب نزول الآية : أن السؤال الذى حكاه « الطبرى » عن اليهود كان فى مقدم النبى – صلى الله عليه وسلم – إلى المدينة ، وصدر « سورة آل عمران » نزل متأخرا لما قدم وفد نجران .

---

(١) انظر تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية : ١١١ ط المنيرية .

يقول ابن تيمية : « وهذا ثابت بالنقل المستفيض : ثم إن حروف المعجم ودلالة ذلك على بقاء هذه الأمة ليس هو من تأويل القرآن فى شىء ... بل دعوى دلالة الحروف على ذلك باطلة »(١) .

ولا يعنينا كثيرا أن نعرف هنا كل تفصيلات الموقف بقدر مايعنينا معرفة أنه موقف شبهة : ورد على الرسول وكان سبب إثارته هو فتنة القلوب المؤمنة سواءٌ كان ذلك من اليهود فى سؤالهم عن تأويل الحروف ، أو من النصارى الوافدين ومناظرتهم الرسول فى أمر المسيح .

وسواءٌ صح هذا السبب أو ذاك فإن التأويل المسئول عنه من قبل أى منهما هو الحقيقة والمآل والمصير لما سئل عنه .

فإذا صح أنها نزلت فى اليهود ، فمقصدهم من سؤالهم عن تأويل الحروف هو معرفة حقيقة المدة التى ستمكثها أمة محمد — صلى الله عليه وسلم .

وإذا صح أن الآية نزلت فى وفد أهل نجران فإنهم أيضا يدعون معرفة حقيقة التأويل المراد من قوله « إنّا ونحن » الواردين فى القرآن وتأولوا ذلك على أن الآلهه ثلاثة .

فالتأويل على أى من القولين هو الحقيقة الخارجية والمدلول الواقعى للفظ وليس معناه التفسير والبيان ، كما لايمكن بحال ما حمله على المعنى الثالث الذى هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر .

ومما يؤكد استعمال التأويل فى القرآن بمعنى الحقيقة والمآل : أن ابن عباس لما قرأ الآية : (منه آيات مُحْكَمَاتٌ هنَّ أُمُّ الكتاب وأُخَرُ

(١) انظر فى ذلك تفسير المنار ٣—١٨٠

مُتَشَابِهَات ...) إلى قوله : (وابتغاء تأويله) . قال : « إنه الأجل الذى أرادت اليهود معرفته من انقضاء أمر محمد وأمته » .

وروى عن السدى أنه قال : « عواقب القرآن » ولذلك كانت خاتمة الآية تقول « ومايعلم تأويله إلا الله » .

يقول ابن جرير الطبرى : يعنى جل ثناؤه بذلك : ومايعلم وقت قيام الساعة وانقضاء مدة أجل محمد وأمته وماهو كائن إلا الله دون من سواه من البشر الذين ابتغوا إدراك علم ذلك من قبل الحساب والتنجيم والكهانة .

ويحسم « ابن تيمية » الموقف باستقراء جميع الآيات التى استعملت كلمة التأويل ، ووقف على معناها من خلال أقوال السلف فيها فلم يجد هناك فرقا أو اختلافا بين آية وأخرى بل كان معناه فى جميعها مانبهت عليه العرب استعمالاتها من أنه من : آل ، يؤول إذا عاد ورجع ، ومنه : المآل والمرجع .

وإذا كان هذا هو معنى التأويل فى كل آيات القرآن فلم يتردد « ابن تيمية » فى القول بأن التأويل فى آية « آل عمران » هو المآل والمرجع والمصير لأخبار القرآن ؟

وإنما احتجنا هنا إلى مزيد فى القول أكثر كما فعلنا بالنسبة إلى الآيات الأخرى لأن تحديد معنى التأويل فى هذه الآية هو الذى يحدد لنا الوقف فى الآية وهل هو على لفظ الجلالة ؟ أو على الراسخين فى العلم ؟

وتظهر أهمية الوقف بتحديد معنى التأويل المقصود فيها : هل هو التفسير والبيان ؟ أم هو الحقيقة والمآل ؟

فإذا كان الوقف على لفظ الجلالة فهل لنا أن نقول إن الراسخين فى العلم لايعلمون تفسير القرآن و لم يفهموا معناه ؟ وإذا جعلنا الوقف على الراسخين فى العلم، فهل معنى ذلك أنهم يعلمون حقائق الأمور الغيبية التى استأثر الله بعلمها ؟ فى الوقت الذى أخبرنا القرآن بأنه : (لايعلَمُ مَنْ فِى السَّمٰوَاتِ وَالأَرضِ الغَيْبَ إلاَّ اللهُ) وأن : (وعِندهُ مَفَاتِحُ الغَيْبِ لاَ يَعلمُها إلاَّ هُوَ) .

لقد جزم « ابن تيمية » بأن الوقف فى الآية على لفظ الجلالة ، بناءً على أن التأويل المذكور فيها هو معرفة حقائق الأمور الغيبية التى استأثر الله بعلمها ، ولا يجوز القول بالوقف على الراسخين فى العلم لأن حقائق ماأخبر الله به لايعلمها كيفا وقدرا إلا الله .

أما من قال بالوقف على الراسخين فى العلم ، فهذا يجوز على أن التأويل المذكور : هو تفسير القرآن وبيان معناه ، غير أن سياق الآية يتطلب المعنى الأول ، ويسوق « ابن تيمية » الدليل ، تلو الدليل على أن المراد بالتأويل المذكور فى القرآن هو الحقيقة والمآل وعواقب الأمور .

فقد روى أبو الأشهب عن الحسن والربيع عن أبى العالية أن هذه الآية قرئت على ابن مسعود : (يـٰأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُم أَنفُسَكُم لاَ يَضُرُّكُم من ضلَّ إذا اهْتَدَيْتُم) قال ابن مسعود : ليس هذا بزمانها ، قولوها ، ماقبلت منكم ، فإذا ردت عليكم فعليكم أنفسكم : ثم قال : إن القرآن نزل حيث نزل ، فمنه آى قد مضى تأويلهن قبل أن ينزلن ، ومنه آى وقع تأويلهن على عهد النبى — صلى الله عليه وسلم — ومنه آى وقع تأويلهن بعد النبى بيسير ، ومنه آى يقع تأويلهن يوم القيامة ، ما ذكر من

الحساب والجنة والنار فما دامت قلوبكم وأهواؤكم واحدة ولم تلبسوا شيعا ولم يذق بعضكم بأس بعض فأمروا وانهوا ، فإذا اختلفت القلوب والأهواء وألبستم شيعا وذاق بعضكم بأس بعض فامرؤ ونفسه فعند ذلك جاء تأويلها »[1] .

فابن مسعود قد استعمل التأويل هنا بمعنى وقوع المخبر به ووجوده خارجا سواء كان ذلك فى الماضى كالقصص التى أخبرنا بها القرآن ، أو فى المستقبل كأخبار القيامة والجنة والنار .

(ج) موقفه من متشابة القرآن :

سبق أن تكلمنا عن المحكم والمتشابه ، وفصلنا القول فى معنى كل منهما ، وأود هنا أن أشير إلى موقف « ابن تيمية » من متشابه القرآن، وهل الراسخون فى العلم ، يعلمون معنى المتشابه أم يفوضون العلم فيه إلى الله ؟

وهنا لا بد أن ندرك العلاقة القوية بين موقف « ابن تيمية » من متشابه القرآن وبين رأيه فى الوقف فى آية « آل عمران » ومعنى التأويل فيها ، وسبق أن وضحنا أنه يقول : بالوقف على لفظ الجلالة ، لأن التأويل المذكور فى الآية هو معرفة الأمور الغيبية التى استأثر الله بعلمها .

غير إن بعض العلماء من المتأخرين يرى : أن الوقف على الراسخين فى العلم بدون تفسير لمعنى التأويل المذكور فى الآية ، ويجعل الواو

(١) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ١٠٧ ، تفسير الطبرى ١١ — ١٤٤ ط دار المعارف

للعطف وليست للاستئناف ، وبعضهم يجعل الوقف على لفظ الجلالة والواو للاستئناف بدون تفصيل لمعنى التأويل أيضا .

وحسما لهذا الخلاف علينا أن نحدد أسبابه ونبين نتائجه ، لأن تحديد المشكلة هو نصف حلها ، ولو عدنا بذاكرتنا إلى ما سبق ، نجد أن السلف كانوا يستعملون التأويل بمعنيين :

أحدهما : بمعنى التفسير والبيان . والآخر : بمعنى المآل والعاقبة .

وقد استعمل القرآن التأويل بالمعنى الثانى فى آية « آل عمران » كما سبق ، والسؤال الآن هو : إذا كان التأويل بمعنى معرفة مآل أخبار القرآن وعواقب أمره ، فهل يجوز القول بأن الراسخين فى العلم يعلمون هذه الأمور على سبيل الكنه والحقيقة ؟

وهذه الآية ، سواءٌ نزلت بمناسبة وفد نجران ، أو نزلت فى اليهود فإن هؤلاء أو أولئك كانوا يريدون معرفة تأويل الآية ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، فرد الله زعمهم بأنه لا يعلم تأويل ذلك إلا الله ، فنفى علم تأويل القرآن عما سوى الله ، ينص على أن المراد بتأويل ذلك معرفة حقائق القرآن وما أخبر به ، فلا بد من الوقف على لفظ الجلالة .

ولما كان التأويل مستعملا بين السلف بمعنى التفسير والبيان ، قال بعضهم بالوقف على الراسخين فى العلم ، وهو يريد بالتأويل تفسير الآية وبيان معناها ، وكلا الرأيين مصيب فيما ذهب إليه ، لان أصحاب القول بالوقف على لفظ الجلالة ، يستبعدون أن يكون هناك بشر يشارك الله فى علم غيوبه .

وأصحاب القول بالوقف على « الراسخين فى العلم » ، يستبعدون أن يكون تفسير القرآن وبيان معناه ، لا يعلمه إلا الله ، فى الوقت الذى أنزل فيه ليفهم ويتدبر .

ثم جاء المتأخرون من علماء الكلام والفقه والتفسير ، فوجدوا بين أيديهم روايات مختلفة عن السلف ، كل يختار رأيا فى الوقف ؛ ولم يتنبهوا إلى مأخذ كل رأى ، والأصل الذى بنى عليه فصوروا المسألة على أنها مسألة خلاف ونزاع بين السلف، وليس الأمر كذلك .

وكان عليهم أن يمعنوا النظر أكثر وأكثر ، فإن المسألة ليست محل نزاع لو عرف مأخذ كل رأى وأصل كل قول ، فإن جميع الأقوال التى رويت على أن الوقف على لفظ الجلالة محمولة على أن المراد بالتأويل فى الآية عواقب أخبار القرآن ومصائرها ، وجميع ما روى على أن الوقف على الراسخون فى (العلم) محمرل على أن التأويل المذكورا هو التفسير والبيان .

وبهذا يزول الإشكال والاشتباه الذى نشأ بين المتأخرين لعدم تفرقتهم بين معنى الآية وبين تأويلها ، وعدم إدراكهم ما قد يترتب على إهمال التفرقة بين المعنيين ، من آراء ربما قد احتجموا عنها لو تنبهوا إلى ذلك .

تعرض « ابن تيمية » لهذه المشكلة التى فرّقت كلمة العلماء ، ووضع يده على بدايتها متعمقا فى أسبابها ، باحثا عن نتائجها ، متسائلا أمام عقله : هل يجوز عقلا أن يتكلم الله بكلام لا معنى له عند المخاطب؟

وهل يجوز كذلك أن يقول الرسول لأمته : إن ربكم قد خاطبكم بكلام لا يعلم معناه إلا هو ؟ وهل يجوز أن يقول لهم : إن القرآن أنزل ليتدبر فى الوقت الذى لا يعلم معناه إلا الله ؟

إن المشكلة تزداد خطورة فى نظر « ابن تيمية » حين يرى أن وظيفة الرسول هى البلاغ الموصوف بأنه بلاغ مبين ، وأن وظيفة القرآن أنه أنزل (تِبْيَانًا لِكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى ورَحمةً) ، ثم يكون الرسول نفسه لا يفهم معنى ما يتكلم به ، بدعوى أنه لا يعلم تأويله إلا الله .

أليس فى ذلك قدح فى وظيفة الرسول ؟ أليس ذلك قدحا فى وظيفة القرآن ؟

لعل هذه المشكلة كانت سببا فى أن « ابن تيمية » قد خصص حياته لخدمتها من قريب ومن بعيد ، فهو إن خاض غمار الفلسفة أو علم الكلام ، أو ناقش الفقهاء والصوفية ، فسلاحه فى كل ميدان هو آيات الكتاب الكريم أو حديث الرسول الصحيح ، لأنه ليس هناك آية لا معنى لها أو مصروفة عن ظاهرها ، بل كل آيات القرآن واضحة فى معناها وليس هناك لبس ولا خفاء ، ولقد تتبع « ابن تيمية » أقوال السلف تتبع الخبير بمصادرها ، واضعا أدلة هؤلاء وهؤلاء أمام عقله ، مرجحا ومفندا ومبيِّنا وجه الصواب أو الخطإ فى هذا الرأى أو ذاك .

فلقد استدل من ذهب إلى أن الوقف على لفظ الجلالة بما روى عن عائشة وابن عباس فيما رواه محمد بن عبد الله بن عبد الحكم أنها قالت : (كان رسوخهم فى العلم أن آمنوا بمحكمه ومتشابهه ولم يعلموا تأويله) .

وبما روى عن أبى سهيل أنه قال : « إنكم تصلون هذه الآية وإنها مقطوعة ، وما يعلم تأويله إلا الله . . . . . فانتهى علم الراسخين إلى قولهم آمنا به كل من عند ربنا » ، وروى مثل ذلك عن عمر ابن عبد العزيز ، وعن مالك [١] .

أما من ذهب إلى أن الوقف على قوله : (والراسخون فى العلم) فاستدلوا بما روى عن ابن عباس أنه قال : (أنا ممن يعلمون تأويل القرآن) . وأنه قال : (أنا من الراسخين فى العلم) .

وروى مثل ذلك عن مجاهد . والربيع بن أنس . ومحمد بن جعفر ابن الزبير [٢] .

ويقرر « ابن تيمية » أدلة الفريقين المتنازعين فى هذه المسألة تقريرا بارعا ثم يقول : « فصارت مسألة نزاع بين المتأخرين ، فترد إلى الله ورسوله » .

ثم يرجع إلى موقف السلف حسبما يراه هو ، فيجدهم قد تكلموا فى معنى كل آية ولم يستثنوا آية كفوا عن بيان معناها لأنها متشابهة أو لا معنى لها ، ولم يكن بينهم خلاف فى هذه المسألة ، وإنما نشأ الخلاف بين المتأخرين بسبب خطئهم فى فهم معنى التأويل فى الآية المذكورة ، ونتج عن ذلك أن صوروا المسألة على أنها مسألة خلاف بين السلف ، واعتقد كل منهم رأيا دافع عنه بما شاء من أدلة وبراهين ، مدعيا أن ما يراه هو موقف السلف .

---

(١) تفسير الطبرى ٦ — ١٧٠ ط. دار المعارف .

(٢) المصدر السابق ، ابن تيمية . تفسير سورة الإخلاص ص ١٢٠

ويتأمل « ابن تيمية » موقف نفاة العلم عن الراسخين فى العلم ، أو بمعنى آخر من يقول بالوقف على لفظ الجلالة ؛ فيجد أقوى ما يحتجون به أن الرسول — صلى الله عليه وسلم — حين نزلت هذه الآية قال لعائشة : (أولئك الذين سمى الله فاحذروهم) . وفى رواية : (فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فاحذروهم)[1] .

وبأن عمر بن الخطاب ضرب « صبيغا بن عسل » لما سأله عن آية متشابهة ، وبأن السلف قد تناهوا عن الخوض فى متشابه القرآن .

ويرى « ابن تيمية » أن هذه المواقف من الرسول ومن « عمر » إنما كانت بسبب القصد الفاسد من مثيرى الفتن بين صفوف المسلمين ، فالآية الكريمة قد بينت أن النصارى أواليهود يتبعون المتشابه لغرضين اثنين :

الأول : ابتغاء الفتنة وإثارتها بين المسلمين .

الثانى : ابتغاء تأويل القرآن على أن الآلهة ثلاثة ، أو معرفة مدة أكل محمد وأمته . ولهذا حذر الرسول المسلمين منهم قائلا : (أولئك الذين سمى الله فاحذروهم)

وأيضا فإن صبيغا لما سأل عمر بن الخطاب إنما كان يقصد الفتنة وتشكيك المسلمين فى القرآن ، فقد كان يورد على المسلمين إشكالات

---

(١) حديث ورد فى البخارى ٦ — ٧١ ط . المنيرية ، وفى الترمذى ١١ — ١٤ ، صحيح مسلم ٤ — ٢٠٥٣ (كتاب العلم) ، أبو داود ٤ — ١٩٨ ، (كتاب السنة) ، الدارمى ١ — ٥٥ المقدمة .

عديدة : ماذا أُريد بكذا فى هذه الآية وفى غيرها ؟ وغرضه التشكيك والطعن ، وليس غرضه الهداية والإرشاد ، ولهذا ضربه عمر لقصده الفاسد.

أما من سأل عن معنى الآية – محكمة أو متشابهة – ليقف على معناها ويزيل ماعرض له من شبهة وهو عالم بالمحكم متبع له ومؤمن به ، ولايقصد من وراء ذلك فتنة ولا تشكيكًا فى كتاب الله ، فهذا لم يذمه الرسول . وهكذا كان موقف الصحابة والتابعين ، فلقد روى عن « معاذ بن جبل » أنه قال : (يقرأُ القرآن رجلان : فرجل له فيه هوى ونيّة ، يفليه فلى الرأس يلتمس أن يجد فيه أمرا يخرج به على الناس ، أولئك شرار أمتهم ، أولئك يعمى الله عليهم سبل الهدى ، ورجل يقرأه ليس له فيه هوى ولا نيّة ، يفليه فلى الرأس ، فما تبين له منه عمل به ، وما اشتبه عليه وكله إلى الله ، ليتفقهن أولئك فقها ما فقهه قوم قط ، حتى لو أن أحدهم مكث عشرين سنة فليبعثن الله له من يبيّن له الآية التى أشكلت عليه ، أو يفهما إياها من قبل نفسه »[1] .

والصواب فى هذه الآية كما يرى ابن تيمية ، أن نجعل الواو للعطف من قبيل عطف المفرد على المفرد ، ويكون الراسخون فى العلم يعلمون معنى المتشابه من القرآن ، ومن جعل الواو للاستئناف ووقف على لفظ الجلالة ، فهذا جائز أيضا ، ويكون التأويل المنفى علمه عن الراسخين غير التأويل الذى يعلمونه .

أما من جعل التأويل بمعنى التفسير والبيان ووقف على لفظ الجلالة ، فهذا غير جائز ، بل هذا خطأ محض ، لأنه مامن قول يدعى أن هذه

(١) ابن تيمية تفسير سورة الإخلاص ١٢٣ ، ورسالة الإكليل فى المتشابه والتأويل .

الآية أو تلك من المتشابه الذى لا يعلم معناه إلا الله ، إلا وقد تكلم السلف فى بيان معناها ، والمتأخرون أنفسهم لم يكفوا عن آية ما ، لأنها متشابهة لايعلم معناها إلا الله .

ويتتبع « ابن تيمية » أقوال العلماء فى معنى المتشابه ، فلا يجد رأياً منها إلا وقد بيّن السلف معناه ووضحوه .

فإذا جعلنا المتشابه هو المنسوخ كما روى ابن مسعود وابن عباس وقتادة والسدّى وغيرهم ، علمنا يقينا أن العلماء يعلمون معنى المتشابه لأنهم يعلمون معنى المنسوخ سواء كان منسوخا لفظه أو لفظه ومعناه . وهذا يدل على كذب من قال عن ابن عباس وابن مسعود أن الراسخين فى العلم ، لايعلمون معنى المتشابه .

وإذا جعلنا المتشابه أخبار القيامة وما فيها ، فمعلوم بين المسلمين أن وقت قيام الساعة وحقيقة أمرها لا يعلمه إلا الله ، لكن ذلك لايدل على أننا لم نفهم معنى الخطاب الذى خوطبنا به فى ذلك . والفرق واضح بين معرفة الخبر وبين معرفة حقيقة المخبر عنه .

وإذا جعلنا المتشابهات أوائل السور المفتتحة بحروف المعجم ، فهذه الحروف ليست كلاما تاما مكوّنا من الجمل الاسمية والفعلية ، ولهذا فلا تعرب ، لأن الإعراب جزء من المعنى ، بل ينطق بها موقوفة كما يقال ا . ب . ت ، ولهذا تكتب فى صورة الحروف المقطعة لا بصورة اسم الحرف .

يقول ابن تيمية : « فإذا كان على هذا كل ما سوى هذه محكما ، حصل المقصود ، فإنه ليس المقصود إلا معرفة كلام الله وكلام رسوله » .

وإذا قيل : إن المتشابه آيات الصفات ، فمعلوم بين المسلمين أنهم يفهمون من صفة الرحمة معنى غير صفة القدرة ، وإنما نفى السلف علمهم بكيفية هذه وتلك ، وجهلهم بكيفية الصفة ، لا ينفى علمهم بمعناها[(١)] .

ويحرص « ابن تيمية » على تأكيد القول بأن السلف قد فهموا معنى ما خوطبوا به فى كتاب الله . وأبو حامد الغزالى قد ذكر فى «الإحياء» «أن الرسول — صلى الله عليه وسلم — كان كثيرا ما يردد الآية أكثر من مرة ، متأملا فى معناها »[(٢)] .

وجعل من آداب التلاوة التدبر « لأن المقصود من القراءة التدبر... قال على رضى الله عنه : لا خير فى عبادة لا فقه فيها ، ولا فى قراءة لا تدبر فيها . ومن آدابها التفهم : وهو أن يستوضح من كل آية ما يليق بها .

وعقد فصلا خاصا فى كتاب « آداب التلاوة » عن ذم قراءة الغافلين . ويقول فى ذلك : « وتلاوة القرآن حق تلاوته هو أن يشترك فيه اللسان والعقل والقلب ، فحظ اللسان تصحيح الحروف بالترتيل ،

---

(١) ابن تيمية . تفسير سورة الإخلاص ١٤٣ ومابعدها ، العقل والنقل ١ — ١٠ ، ١٢١ ، مجموع فتاوى ابن تيمية ط. الرياض بمكتبة الدكتور عبد الحليم محمود ٥ — ٢٣٤ ، العقيدة الحموية ١٦٠ — ١٦٣ ضمن مجموعة . ط. الحلبى ١٩٦٦ م ، الفرقان بين الحق والباطل ٩٨ ضمن مجموعة ط. الحلبى ، تفسير المنار ٣ — ١٧٥ — ١٩٤ ، مجموع الرسائل والمسائل ١ — ١٨٩ ، تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٧٣ ط. الحلبى بتحقيق السيد أحمد صقر .

(٢) الإحياء . كتاب آداب التلاوة ٥١١ ، ط. الشعب .

وحظ العقل تفسير المعانى ، وحظ القلب الاتعاظ والتأثر بالانزجار والائتمار ، فاللسان يرتل ، والعقل يترجم ، والقلب يتعظ[١] ».

هذا هو تصوير الغزالى لآداب التلاوة فى « الإحياء » . وفى « إلجام العوام » يقول : « بأن الحق فى مذهب السلف هو : الإمساك والكف والتفويض » وجاء بعده « الرازى » فاحتذى حذوه فى تقرير مذهب السلف ، حيث جعل « حاصل هذا المذهب التفويض وعدم الخوض فى تفسيرها[٢] ، متمسكا بوجوب الوقف فى الآية السابقة على لفظ الجلالة ، فما ذهب إليه الغزالى فى « الإحياء » يخالف ما رآه حقا فى « إلجام العوام » وما تابعه فيه الرازى ، ثم سار على هذا الاتجاه كثير من المتأخرين فى تحديد موقف السلف من متشابه القرآن .

ويرى « ابن عربى » بأن الوراثة النبوية المحققة لا تتأتى إلا بعد التذوق الكامل لمعانى القرآن ، بحيث يجد القارىء حلاوة القرآن فى قلبه ، فتكون تلاوة القرآن من القلب لا من اللسان ، وعنده أن هذه هى الوراثة الكاملة للرسول . ومعلوم أن القارىء لا يجد حلاوة القرآن إلا بعد الفهم الكامل لآياته وبعد أن يعيشها بقلبه ووجدانه ، فيكون القرآن كأنما أنزل عليه خاصة[٣] . فهناك إجماع بين العلماء على ضرورة فهم القرآن وتدبر آياته ، ولم يستثن أحدهم آية لأنها متشابهة أو لا يفهم معناها .

---

(١) المرجع السابق . ص ٥١٩ .

(٢) أساس التقديس ص ١٨٢ ط . الحلبى .

(٣) د. محمود قاسم . منهج ابن عربى فى التفسير . مقال نشر بمجلة الهلال فى ٢٦ نوفمبر ١٩٧٠ م

ويرى « ابن تيمية » : أن القول بالتفويض فى معنى الآية يترتب عليه محذورات كثيرة ، لأنه كيف يتصور مسلم أن الله يأمر عباده بتدبر كتابه فى الوقت الذى يخبرهم فيه أنه لا يعلم معناها إلا الله ، أليس ذلك تناقضا عجيبا ؟ لو فرض وقوعه من بشر ، فكيف برب العالمين ؟

ويقدم « ابن تيمية » الدليل تلو الدليل على أنه ليس فى كتاب الله آية توقف السلف عن بيان معناها . ولا أريد أن أصحبه فى كل ذلك ، ويكفى هنا الإشارة إلى أنه كان أقوى حجة ، وأحدَّ سلاحا مع القائلين بالتفويض ، وذلك لنفاذ عقله إلى دقائق الأمور وخفاياها .

(د) منهج ابن تيمية فى التأويل :

لقد وضع « ابن تيمية » رسالة خاصة بمنهجه فى التفسير أسماها « قاعدة فى أصول التفسير » ، وطبعت تحت عنوان : « مقدمة فى أصول التفسير » تكلم فيها عن أحسن الطرق فى تفسير القرآن ، وبيّن فيها أكثر المفسرين التزاما بهذه الطرق التى فضلها ، ورتّب كتب التفسير حسب التزامها بهذه الطريقة أو ابتعادها عنها .

وأحسن طرق التفسير عند « ابن تيمية » ، أو المنهج الذى سلكه فى تأويل القرآن هو :

أولا : أن يفسر القرآن بالقرآن ، فما أجمل فى مكان ، فإنه قد بيّن فى مكان آخر ، وما اختصر فى موضع ، قد بسط فى موضع

آخر ، فإذا تتبع المواضع التى ورد فيها تفسيره من القرآن ، فإنه يجده قد فسّر بعضه بعضا .

ثانيا : إذا تعذر ذلك فعليه بالسنّة المطهرة ، فإنها شارحة ومفسرة للقرآن ، وكل ما نطق به الرسول فى أمور الدين ، فهو مما فهمه من القرآن نصا أو استنباطا ، ولهذا قال الرسول – صلى الله عليه وسلم – : (ألا إنى أوتيت القرآن ومثله معه) يعنى : السنّة .

ثالثا : تفسير القرآن بأقوال الصحابة الذين عاصروا نزول القرآن وفهموه من الرسول ، فإنهم أقرب الناس إلى عهد الرسالة ، وأكثرهم سماعا من الرسول ، فهم أدرى بأحواله من سائر المسلمين لما لهم من علم بأحوال نزوله ، لا سيما علماؤهم كالخلفاء الراشدين ، وابن عباس وابن مسعود وغيرهم .

رابعا : إذا تعذر على من أراد تفسير القرآن كل ما سبق ، فقد رجع كثير من الأئمة إلى أقوال التابعين كمجاهد ، فإنه كان آية فى التفسير ، وسعيد بن جبير ، وعكرمة ، والحسن البصرى ، وأبى العالية وقتادة والضحاك ، وغيرهم : فيذكر أقوال هؤلاء فى الآية ، فإذا اتفقوا على قول واحد ، فلا ريب فى حجيته ، وإن اختلفوا ، فلا يكون قول بعضهم حجة عن بعض . وعليه أن يرجع فى ذلك إلى لغة القرآن وطريقته فى التفصيل والتوضيح ، ثم إلى عموم لغة العرب وعادتهم فى الخطاب ، أما أن يفسر القرآن بمجرد الرأى ، فهذا حرام بالاتفاق .

وإذا أعوزته هذه الطرق الأربعة ، ولجأ إلى تفسير القرآن فى ضوء لغة العرب : فعند ذلك عليه أن يلتزم بشرطين :

الأول : أن يتفطن إلى أن كثيرا من ألفاظ العربية قد تحتمل معنى فى سياق ، قد لا تحتمله فى سياق آخر ، كلفظ اليد مثلا ، فإنها عند الاطلاق تحتمل معان كثيرة كالنعمة والقدرة والحاجة وإنما يتضح معناها بحسب السياق والموقف الذى وردت فيه الكلمة ، ومن لم يفرق بين ما يقتضيه السياق من المعنى المراد ، وقع فى الخطإ .

الثانى : أن يتبين احتمال اللفظ للمعنى المراد فى ذلك التركيب أو غيره ، فإن اللفظ قد لا يحتمل ذلك المعنى بحسب العرف اللغوى ، وإذا احتمله اللفظ لغة ، فإنه قد لا يحتمل فى ذلك السياق بعينه وفى هذا التركيب بالذات ، كتفسيرهم لفظ اليدين (بالتثنية) بالقدرة أو النعمة . فإن لفظ اليد مفردا وعند الإطلاق قد يحتمل اللفظ أحد هذين المعنيين .

أما فى هذا التركيب بعينه وبصيغة التثنية ، فإن اللفظ لا يحتمل ذلك فى لغة العرب ، وليس لأحد أن يحمل كلام الله على أى معنى ساغ إحمل اللفظ عليه[1] .

وإذا كانت هذه شروطا لكى يكون تأويل الآية مقبولا عند « ابن تيمية » ، فمن خلال نظرتنا لها نستطيع أن نرسم صورة لأنواع التأويل الباطلة على مذهب ابن تيمية فيما يلى :

١ — كل تأويل لم يحتمله اللفظ فى أصل وضعه وكما جرت به

---

(١) ابن تيمية . مقدمة فى أصول التفسير ص ٤٣ — ٥٠ بوجه خاص ، ط . السلفية ١٣٨٥ هـ

عادة الخطاب بين العرب ؛ كتأويلهم لفظ الأحد بأنه : المجرد من الصفات ، أو هو الذى لاجزء له ولا قسم له ، فإن هذا غير معروف فى لغة العرب .

٢ ـ كل تأويل لم يحتمله اللفظ بحسب التركيب الخاص من تثنية وجمع ، وإن جاز أن يحتمله اللفظ فى تركيب آخر ، كتأويله : (لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ) بأن اليدين هما القدرة أو النعمة ، فإن لفظ اليد مفردا وعند إطلاقه قد يحتمل أحد هذين المعنيين ، أما وهو فى صيغة التثنية وفى هذا التركيب بالذات ، فإنه لم يرد فى لغة العرب بهذا المعنى .

٣ ـ كل تأويل لا يحتمله السياق المعين ، وإن جاز فى غيره ، كتأويلهم : (هل ينظرون إلاَّ أن تَأْتِيَهُمْ الملائكة ، أَوْ يأْتِىَ رَبُّك ، أَوْ يَأْتِىَ بعض آياتِ رَبِّكَ) بأن إتيان الرب هنا : معناه إتيان بعض آياته ، أو إتيان أمره . فهذا التأويل من هذا التفصيل والتنويع ، ومع هذا التقسيم الوارد فى الآية . لا يحتمله السياق بحال ما .

٤ ـ كل تأويل لم يؤلف استعمال اللفظ فى ذلك المعنى المراد فى لغة المخاطب ، وإن كان مألوفا كاصطلاح خاص ، كتأويل لفظ الأفول بالحركة ، فإن هذا غير معهود فى لغة العرب البتة ، فلا يجوز حمل آية من القرآن عليه ، لأنه نوع من التلبيس .

٥ ـ التأويل الذى لا دليل عليه من سياق أو قرينة ، لأن هذا لا يقصده المتكلم الذى يريد من خطابه هدى الناس والبيان له .

ومعلوم أن جميع التأويلات التى ازدحمت بها كتب الكلام والتفسير لا تخرج عن واحدة مما سبق ، إذ ليس من المتأول دليل لغوى صريح ولا أثر منقول صحيح ، بل كان رائده الهوى والتعصب المذهبى .

هذه هى أنواع التأويل الباطلة التى قد أخذت شطرا كبيرا من حياة « ابن تيمية » والتى كرس حياته لمحاربتها من قريب أو من بعيد، لأنها تمثل فى نظره قطب الرحى لكل ما نشأ وشاع فى الإسلام من البدع التى لا أصل لها فى كتاب ولا سنة ، والتى حاول أصحابها أن يخرجوها إلى الناس فى أشكال لفظية مزخرفة بأنواع البديع وأجناس البيان التى تقرب الناس إليها ، ثم حاولوا بعد ذلك أن ينفروا الناس من المعنى الأصلى المسوقة له الآية متبعين فى ذلك طرقا شتى منها :-

١ - تهجين المعنى المراد من الآية إلى نفس السامع : كتسمية إثبات الصفات تشبيها وتمثيلا وتجسيما .

وتسمية العرش بالحيز ، وتسمية الصفات أعراضا ، وتسمية الأفعال الاختيارية القائمة بذات الله بحلول الحوادث .

فلقد وضع المتكلمون هذه المعانى الصحيحة فى هذه الألفاظ المستهجنة ونفروا الناس من القول بها وقالوا لهم : إن ربكم منز عن الأعراض ، والأبعاض ، والتركيب والتجسيم .

ولم يشك مسلم فى أن الله منزه عن كل ذلك ، ولكن لما سموا المعانى التى أثبتها الله لنفسه فى كتابه بهذه الأسماء المستهجنة وصرحوا بنفيها عنه سبحانه بقى المسلم متحيرا بين نفى هذه الحقائق ، وقد ارتضاها الله لنفسه ، وبين إثباتها وقد قام لديه شاهد نفيها بما تلقاه عن هؤلاء من هذه التسميات التى لم يرد بها شرع ولا دين ؛ فلا يهون عليه عقله ولا دينه وبذلك بقى المسلم حائرا بين النفى والإثبات .

٢ - اختيار بعض الشخصيات نبيلة الذكر بين المسلمين فيسند إليها تأويله ويروى على لسانها كل ما يراه ليحببه بذلك إلى قلوب العامة

لأن من شأن الناس أن يعظموا كلام من عظم عندهم قدره وحسنت سيرته وهذا الطريق هو الذى توصلت به الرافضة والباطنية والاسماعيلية إلى ترويج باطلهم بين الناس حين أضافوه إلى أهل البيت ، وذلك لما رأوا أن المسلمين متفقون على محبتهم وتعظيم سيرتهم فأظهروا على لسانهم ما شاء لهم من البدع .

وهذا هو السبب الغالب على أكثر النفوس ، لأنه ليس مع الناس إلا حسن الظن بأهل البيت وما يقال عنهم ويسند إليهم بلا برهان [(١)] .

وفى مذهب « ابن تيمية » وموقفه من التأويل نجد تفرقته الحاسمة بين تأويل الآية وبين فهم معناها . فهو ينفى بتأويل الآية بالمعنى الذى تحدث به القرآن لأن ذلك من باب الغيوب التى استأثر الله بعلمها ، ولكنه يثبت المعنى ويقول به ، وكثيرا ما يبادر بنفى ما قد يطرأ على الأذهان من الخلط بين فهم المعنى ، وبين تأويل الآية الذى هو بيان حقيقتها ، ويقول فى كثير من المواضع : إن إحجامنا عن تأويل الآية لا يمنعنا من تدبر معناها حتى لا نكون من الذين قال الله فيهم : (ومنهم أُمِّيُّونَ لا يَعْلَمُونَ الكتاب إِلَّا أَمَانِيَّ) .

كما لا ينبغى أن نأخذ من عدم إدراكنا لحقائق هذه الآيات والغيوب ذريعة إلى القول بأن تلك الألفاظ التى خاطبنا الوحى بها لا تدل على هذه الحقائق فى نفسها ، أو نقول إن الرسل قد استصوبت هذه الألفاظ للتعبير بها عن هذه الحقائق المغيبة تقريبا للفهم كما قال بذلك ابن سينا فإن هذا طعن فى وظيفة الرسول واتهام للوحى بالكذب والتضليل ، وعدم علمنا بهذه الحقائق لا ينفى دلالة هذه الألفاظ عليها ، لأن عدم العلم ليس علما بالعدم كما يقول « ابن يتمية » .

---

(١) انظر الصواعق المرسلة لابن القيم ٧/١١ — ١٥ ، ٥٧

وتفرقة « ابن تيمية » بين معانى التأويل الثلاثة وتفصيله لها هذا التفصيل ، وبيانه لما يجوز الأخذ به وما لا يجوز ، كل هذا يفسر لنا نقاطا هامة فى مذهب « ابن تيمية » .

أولا : نستطيع من خلال هذه التفرقة أن نفهم لماذا كان « ابن تيمية » حريصاً على القول بأن السلف لم يذهبوا إلى التوقف عن بيان معنى الآية ولم يكفوا أنفسهم عن ذلك ، كما لم يقصّروا فى السؤال عما عنّ لهم من مشكلات ، فلقد قال أبوذر : (ما مات رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وما طائر يقلب جناحيه فى السماء إلا ذكرنا منه علما) .

فمحال مع ذلك أن يكون الرسول أو السلف توقفوا عن بيان معنى آية ما فى كتاب الله ، وإنما الذى كفوا أنفسهم عنه هو الخوض فى تأويل الآية بمعنى عدم الخوض فى الكلام عن حقيقتها وكنهها لأن ذلك رمى فى عماية وسعى فى ضلال .

ثانيا : من لم يقف على حقيقة هذه التفرقة وأهميتها فى مذهب « ابن تيمية » لا يستطيع الوقوف على حقيقة مذهبه فى معظم القضايا الهامة وأهمها قضية التأويل فلقد أخطأ بعض الباحثين حين صوّروا مذهب ابن تيمية بأنه مذهب جامد لايتجاوز ظاهرها للفظ وقالوا إنه حرم التأويل . وذلك لأنهم لم يعرفوا ما هو التأويل الذى حرمه « ابن تيمية » وحاربه .

ثالثا : تفرقة « ابن تيمية » بين معانى التأويل تفسر لنا ذلك الخلاف الشاسع بين موقفه من مذهب السلف وبين موقف المتأخرين منه .

فإن معظم من تعرضوا لهذه القضية ذهبوا إلى أن السلف كان سبيلهم الكف والتفويض فى معنى الآية ، فكانوا بذلك على طرفى نقيض من مذهب « ابن تيمية » كما لم نجد عند أحد من المتقدمين من تنبه إلى وجوب التفرقة بين هذه المعانى الثلاثة . وبدأت الكثرة كأنها دليل على الحق فنظر بعض المتأخرين شذرا إلى مذهب « ابن تيمية » ورماه بالشذوذ عن الجماعة ومخالفة ما كان عليه سلف الأمة . ولو أنصف هؤلاء ونظروا إلى موقف « ابن تيمية » بعقلية المنصف لا المقلد لعلموا يقينا أنهم أسرى التقليد فى الرأى والمذهب .

(هـ) خطورة التأويل :

نريد الآن أن نناقش قضية التأويل بمعناه الحديث الذى حاربه « ابن تيمية » مناقشة عقلية مجردة عن التأثير برأى أو مذهب معين لنرى : هل يجوز القول بالتأويل بهذا المعنى فى نصوص القرآن . ؟

نحن نعلم أن فائدة الخطاب هى الإفهام والبيان . وذلك يتوقف على أمرين .

الأول : حسن بيان المتكلم عما فى نفسه من المعانى بالألفاظ الدالة على ذلك .

الثانى : تمكن السامع من الفهم وحسن تقبله للخطاب .

فإذا افتقد أحد هذين الأمرين لم يحصل المطلوب ولا يكون للخطاب فائدة ما ، وكان الخطاب نوعاً من العبث .

والقول بالتأويل يتضمن الأمرين جميعاً ، وذلك لأن القائلين بالتأويل على اختلاف مذاهبهم متفقون على أن ألفاظ الآية المؤولة لاتدل

على حقيقة المراد ، وإنما هى رمز وتخييل للسامع بالمراد كما قال البعض أو هى مجاز عن المراد كما قال البعض الآخر ، وحقيقة المراد ليس لنا سبيل إليه إلا بالتأويل .

وحقيقة الأمر أنه ليس فى ذلك شىء من الصواب لأن أى متكلم إذا لم يستعمل فى خطابه ألفاظاً دالة على مراده كان ذلك دليلا على عيه فى خطابه ، أو على تعميته وإلغازه على السامع وكلا الأمرين محال على الله سبحانه .

ولو أراد الله من خطابه خلاف ظاهره المألوف لدى المخاطب لكان قد كلفه فى ذلك أن يفهم مراده بلفظ لايدل عليه لا نصا ولا ظاهرا . ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها .

فإذا كان الله قد خاطب عباده بأنه فى السماء ، وأراد منهم أن يفهموا أنه لا داخل العالم ولا خارجه أو أنه فى كل مكان أو أنه هو عين الموجودات أو حال فيها لكان قد كلفهم فى ذلك مالا قبل لهم بالوقوف عليه .

وإذا كان القرآن فى جميع آيات الصفات على الإثبات قولا واحدا وكان الحق فى ذلك ما يقوله النفاة لكان القرآن فى ذلك قد دل على ما ظاهره الكفر والضلال ، ويكون الله قد أنزل كتبه وأرسل رسله لتضليل الناس وجرهم إلى التشبيه والتمثيل ، فيكون ترك العباد فى ذلك بلا كتاب ولا رسول أولى وأهدى لهم .

إن القول بالتأويل وصرف اللفظ عن ظاهره بدعوى أنه ليس مراد؟ يتضمن محالات كثيرة ولوازم باطلة منها :[1]

١ — أن يكون الرسول قد ترك الناس فى ذلك بدون بيان للحق الواجب سلوكه . ولم يهد الأمة إليه ، بل رمز إليه رمزا وألغز ألغازا ، وليس فى الرمز والإلغاز هدى ولا بيان .

٢ — أن يكون الرسول قد تكلم فى هذا الباب (الصفات) دائماً بما ظاهره خلاف الحق ، ولم يتكلم فى ذلك كلمة واحدة توافق مذهب النفاة .

٣ — الطعن فى وظيفة القرآن الذى هو تبيان لكل شىء وهدى ورحمة ، وقول فصل وليس بالهزل وأن من قال به فقد هدى إلى صراط مستقيم ، وأين الهداية إذن إذا كان مايقوله المتأولون حقا ؟ .

٤ — الطعن فى وظيفة الرسول التى هى البلاغ ، والله وصفه بأنه قد بلغ البلاغ المبين ، وقبل وفاته نزلت الآية : (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلَامَ دِينًا) فإذا كان حقا ماذهب إليه المتأولون. فأين كمال الدين وتمام النعمة . بل أين البلاغ المبين وأين الهدى والبيان .

كثيرا ما يثور « ابن تيمية » فى وجه أولئك الذين يفضل تسمينهم بأهل التحريف والتبديل لأنه محال أن يكون الرسول قد ترك الناس

---

(١) انظر فى ذلك : الرسالة التدمرية ، العقيدة الحموية ، العقل والنقل فى مواضع كثيرة منه .

فى هذا الأمر الأهم بلا بيان لما يجب اعتقاده حتى يأتى أنباط الفرس والروم وأتباعهم من المتكلمين ليبينوا للناس مانزل إليهم من ربهم .

ومحال أن يكون الرسول قد استعمل فى خطابه ألفاظاً لايفيد ظاهرها إلا الإلحاد والضلال والتشبيه .

ومحال على من أرسل هدى وبيانا أن يستعمل فى خطابه رمزا أو يلغز على المخاطب .

لقد شغلت قضية التأويل حياة « ابن تيمية » لأنه وجدها الباب المفتوح لكل بدعة ظهرت فى الإسلام على يد الشيعة أو الصوفية أوالباطنية أو الفلاسفة والمتكلمين فالفلاسفة قد رأوا أن المتكلمين قد تأولوا آيات الصفات على النفى فعَمدوا هُم إلى تأويل نصوص المعاد واليوم الآخر ، ولم يجدوا حرجا فى تأويل المعاد على أنه بالروح فقط .

ثم جاء القرامطة والباطنية فوجدوا السبيل سهلة لإظهار ما أبطنوه من المعتقدات فى أسلوب دينى تحت ستار التأويل ، وعادت الشريعة عندهم معطلة عما دلت عليه من الأوامر والنواهى .

وإذا علمنا أن القرآن قد جاء ثلثه لتقرير الألوهية فى نفوس الناس، وثلثه لتقرير المعاد واليوم الآخر وثلثه فى العبادات والمعاملات الدنيوية ، ألا نستطيع بذلك أن نقول : إن القرآن كله قد صار مصروفا عن ظاهره ومؤولا ، فالمتكلمون وشاركهم الفلاسفة عمدوا إلى نصوص الألوهية فتأولوها ، ثم انفرد الفلاسفة بتأويل نصوص المعاد واليوم الآخر ، أما القرامطة والباطنية فتأولوا الأوامر والنواهى وأبطلوها .

أليس فى ذلك جناية على نصوص القرآن ، وتجهم على مقام النبوة . ؟

ومما زاد فى روع « ابن تيمية » أن هذا النوع من التأويل قد تسرب إلى كتب التفسير التى بأيدى الناس وتلقاه خلفهم عن سلفهم على أنه المذهب الحق الواجب اتباعه ، وتحولت لغة القرآن عندهم إلى أنواع مختلفة من المجازات العقلية التى لا يتأتى وجه إعجاز القرآن إلا إذا كان مشتملا عليها وإذا كان لهذا من دلالة ، فإنما يدل على مدى تأثر كتب التفسير بالمذاهب الكلامية والفلسفية ، وذلك مما ساعد على شيوع التأويل

الفصل الثانى

موقفه من الفلاسفة

التقى « ابن تيمية » بالفلاسفة فى أكثر من موقف ، وكان فى جميع مواقفه منهم يمثل الناقد الخبير بخبايا الأمور والعالم المنصف لا المجادل المكابر ، فهو يعترف للفلاسفة بتقدمهم فى الرياضيات ، والطبيعيات وسائر العلوم التى تعتمد على مجرد العقل والبرهان المنطقى أما كلامهم فى الأمور الإلهية فيرى « ابن تيمية » — كما رأى قبله الغزالى وابن رشد — أنه قليل الصواب كثير الخطإ ، لاعتمادهم فى ذلك على مجرد عقولهم ، وليست العقول وحدها كافية فى الوصول إلى الحق فى سائر المطالب الإلهية ، بل لابد من الاسترشاد فى ذلك بالكتب المنزلة ومعرفة طرق الأنبياء وكيف دعوا الناس إلى معرفة ربهم وإلى الإقرار بوحدانيته .

ونقد ابن تيمية للفلاسفة ذو شقين :

الأول : نقد طريقتهم فى إثبات واجب الوجود ووحدانيته وبيان أن التزامهم المنهج الذى سلكو فى ذلك هو الذى اضطرهم إلى القول بالتأويل .

الثانى : بيان أن مقالاتهم عن واجب الوجود وتصوراتهم العقلية حول ذات الإله ووحدانيته لا أصل لها فى كتاب ولا سنة ، وإنما ورثها هؤلاء عن صابئة حران وفلاسفة اليونان ، ثم أرادوا

أن يوفقوا بين هذه التصورات وبين مالديهم من معتقدات المسلمين فما وفوا بذلك .

فهو فى موقفه من الفلاسفة لا يكتفى بالقول بأن هذا الرأى أو ذاك خطأ ، بل يتتبع أصول هذه المقالات تاريخياً ليضع أمام القارئ الأصول الأولى التى استمد منها هؤلاء مقالاتهم ليبين أنها أصول غير إسلامية .

(ا) نقد دليل الإمكان والوجوب :

لجأ « الفارابى » « وابن سينا » فى استدلالهم على وجود الله إلى تقسيم العالم إلى واجب وممكن ثم الاستدلال بالممكن على الواجب من حيث حدوثه بعد أن لم يكن ومن حيث ثباته على الإمكان .

وطريقة « ابن سينا » فى النجاة لا شك أن هنا وجودا ، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن ، فإن كان واجبا فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب ، وإن كان ممكنا فإنا نوضح أن الممكن ينتهى وجوده إلى واجب الوجود »[1] .

وفى استدلال ابن سينا بالممكن على الواجب لم يلجأ إلى خارج تصوره العقلى بل جعل مجرد التصور العقلى للوجود من حيث هو — هو بغض النظر عن الخارج الحسى والشاهد دليلا على الواجب ، وجعل هذه الطريقة أشرف فى الاستدلال من اللجوء إلى الخارج المشاهد « تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته من السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه

---

(١) النجاة لابن سيناء : ٣٨٣ ط الكردى سنة ١٣٣١ ﻫ . وانظر أيضا ص ٣٨٦ .

وفعله وإن كان هذا طريقاً آخر . لكن هذا الباب فى الاستدلال أوثق وأشرف [1] .

وهذه الطريقة سلكها « الفارابى » فى « فصوص الحكم » [2] قبل ابن سينا فى الاستدلال على وجود الله وإن اختلفت ألفاظ ابن سينا عنه لكن ينبغى ألا يحجب ذلك عن أعيننا أن حقيقة الدليل واحد لدى الفيلسوفين .

« وابن تيمية » لايجد صعوبة فى بيان تهافت هذا الدليل وأنه لاينهض إلى مرتبة الاستدلال به على وجود إله حى قيوم خالق رازق آمن به المسلمون على أنه حقيقة واقعية ، ومن خلال أساس المسلمين بوجوده الخارجى يستمدون منه الرغبة والشوق إلى لقائه أو الخوف من بطشه وعذابه .

فدليل الإمكان والوجوب الذى قال به الفارابى وابن سينا يصح الاستدلال به على أن هناك وجودا واجبا فقط . أما إثبات هذا الواجب وتعينه خارج الذهن والتصور العقلى فهذا مالم ينتجه دليل ابن سينا [3] والفارابى ، بل مازال الأمر فى ذلك محتاجا إلى دليل آخر ، وهو مالم نجده لدى الفارابى وابن سينا .

---

(١) الإشارات ٣ – ٥٤

(٢) انظر فصوص الحكم للفارابى : ١٣٩ ط الخانجى سنة ١٩٠٧ (من المجموع) .

(٣) انظر منهاج السنة النبوية ١ – ٩٦ ط بولاق سنة ١٣٢٢ هـ .

ومعلوم أن دين المسلمين قائم على الاعتراف بالوجود الخارجى لذات الله ، وأنه لايكفى فى الإيمان به مجرد التصور العقلى لوجوده حتى لايكون وجوده تعالى مجرد فكرة عقلية لا حقيقة لها خارجا .

ثم إن الممكن الذى يتحدث عنه « ابن سينا » ويستدل به على واجب الوجود هو الشيء الذى إذا نظرت إليه باعتبار ذاته لايجب ولا يمتنع وجوده وإنما يكون وجوده وامتناعه لأسباب خارجة عنه فإذا اقترن به شرط وجوده (أى علة وجوده) صار واجباً ، وإذا اقترن به شرط عدمه صار ممتنعاً ، وإذا لم يقترن به شرط الوجود أو العدم صار ممكناً .

ولو تصورنا الممكن على نحو ما يراه « ابن سينا » لكان معنى ذلك أن لكل ممكن ذاتاً مستقلة فى الخارج زائدة على وجوده ، وأن هذه الذات يمكن أن توصف بالوجود إذا اقترن بها شرط الوجود ، ويمكن أن توصف بالعدم إذا اقترن بها شرط العدم ، ولاشك أن هذا تصور باطل لأنه يقوم على التفرقة بين ماهية الشيء وبين وجوده ، بمعنى أن لكل شيء ماهية زائدة على وجوده فى الخارج ، وهذه تفرقة باطلة لأن الماهيات لايمكن تحققها فى الخارج منفصلة عن أعيانها بحال ما .

وفضلا عن ذلك فلو تصورنا أن هناك ماهيات مستلزمة للوجود وهى مع ذلك تقبل الوجود تارة والعدم أخرى لكان ذلك تصورا متناقضا ، لأنه كيف يقال : إنها مستلزمة للوجود ومع ذلك فهى تقبل العدم ، لأنها لو كانت مستلزمة للوجود لامتنع عليها أن تقبل العدم ، ولو جاز

عليها أن تقبل العدم لما كانت مستلزمة للوجود ، فتصور الماهيات على هذا النحو تصور باطل على كل وجه .

على أن تصور "ابن سينا" للممكن تصور فيه لبس لأن المعنى الصحيح للممكن هو الشيء الذى إذا نظرت إليه باعتبار ذاته فإنه لايستحق وجوداً ولا عدما ، ولابد له من أحدهما باعتبار غيره والتقدير أنه موجود . فيكون وجود الممكن واجباً بغيره ومادام وجوده واجباً (ولو بغيره) لايمكن عدمه لأن الواجب بغيره لايمكن عدمه بوجه من الوجوه ، لأن السبب الذى أوجب وجوده هو واجب الوجود بذاته لا بغيره ، وهى من لوازمه ولازم الواجب بذاته يمتنع عدمه فيكون عدمه ممتنعاً[1] .

ويستمر « ابن تيمية » فى نقد دليل الإمكان والوجوب على هذا النحو بين التفصيل والاستقصاء ،ثم يبين أن ابن سينا قد أخذ طريقته هذه عن المتكلمين الذين سلكوا فى استدلالهم على وجود الله طريقة التركيب والحركة ، ولما أراد أن يحافظ على نزعته الفلسفية مع أخذه بطريقة المتكلمين لجأ إلى هذه الطريقة فى تقسيمه الوجود إلى ممكن وواجب وجعل التركيب إمكاناً ، ثم استدل بالتركيب على الإمكان ، ولما زعم المتكلمون أن طريقتهم هى طريقة الخليل فى قوله تعالى : (لا أُحِبُّ الآفِلِينَ) وفسروا الأفول بالحركة ، فسر هو الأفول بالإمكان فقال فى « الإشارات » : قال قوم إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب بنفسه ، لكنك إذا تذكرت ما قيل فى شرط واجب الوجود لم

---

(١) منهاج السنة ١ — ٢٥١ .

تجد هذا المحسوس واجبًا ، وتلوت قوله تعالى : (لا أحب الآفلين) فإن الهوِىّ فى حظيرة الإمكان أفول ما »[١] .

وتفسيره الأفول بالإمكان يجعلها أشد بطلانا من استدلال المتكلمين بها ، لأنه بذلك يصير الإمكان وصفا لازما لها أى أنها آفلة بمعنى أنها ممكنة لم تزل ، مع أن القصة كما فى القرآن تفيد أن الأفول حادث بعد أن لم يكن ، وأن الكواكب أفلت بعد أن لم تكن آفلة[٢] .

فهذا الدليل إذا اعتبرته من أى وجه فلا يصح الاستدلال به على وجودالله وإن جاز لابن سينا أنيستدل به على واجبه ،ثم هذا الدليل لم يستعمل على لسان أحد من الأنبياء فى الدعوة إلى الله ، ولا نزل به كتاب ، ولا أمر الله لارسله ولا أحدًا من خلقه أن يدعوا الناس بهذه الطريقة .

(ب) نقد منهجهم فى إثبات الوحدانية :

ذهب الفارابى وابن سينا فى تصورهم لوحدانية الله تعالى مذهب فلاسفة اليونان فى تصورهم لواجب الوجود ، وفسروا وحدته على نحو تفسير « أرسطو » « وأفلوطين » من التفرد والبساطة فى الواقع وفى التصور الذهنى ، فهو عند الفارابى « لاينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد وإلا لكان معلولا له ....ولا ينقسم بأجزاء القوام مقداريًا كان أو معنويًا ، وإلا لكان كل جزء من أجزائه إما واجب

---

(١) انظر الإشارات لابن سينا : ٣ — ١٠٢ — ١٠٣ طبعة دار المعارف .

(٢) منهاج السنة ١ — ٥١ .

الوجود فكثر واجب الوجود ، وإما غير واجب الوجود فهو أقدم بالذات من الجملة ، فيكون أبعد من الجزء فى الوجود »[١] .

وعند ابن سينا : « لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع ، لوجب بها ، ولكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوماً لواجب الوجود ، فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم[٢] » .

كما « لا يجوز أن يكون لذاته مبادئ تجتمع فيتقوم منها واجب الوجود ، ولا أجزاء الكمية ولا أجزاء الحد والقول ، ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركًا فيه وهو ليس له قسمة لا فى الكم ولا فى المبادئ ولا فى القول الشارح » ، فهو واحد من هذه الجهات الثلاثة[٣] .

فهم فى تصورهم لوحدانية الله تعالى جعلوه مجردًا من كل صفة تجعل له وجودًا خارج الذهن وخارج التصور العقلى « فهو معقول الذات قائمها ، فهو قيوم برئ عن العلائق . . . وقد علم أن ماهذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته »[٤] فهؤلاء لم يذهبوا فى تصورهم لوحدانية الله تعالى إلى تفسير الوحدة بمعنى نفى الشريك له فى عبادته ، ونفى أن يكون هناك ند أو ضد له فى الوجود ، بل ذهبوا فى تفسيرها إلى معنى البساطة وعدم التركب فى ذات الله ، فجعلوه ماهية بسيطة فى الذهن مجردة من

---

(١) انظر فصوص الحكم للفارابى : ١٣٢ (من المجموع) .
(٢) الإشارات ٣ – ٤٤ – ٤٥
(٣) انظر فى ذلك « النجاة » لابن سينا : ٣٦٩ – ٣٨٣
(٤) الاشارات لابن سينا ٣ – ٥٣

كل شيء قد يؤدى إلى الكثرة ، فذاته مجردة وبسيطة فهو واحد من كل وجه فهو فى ماهيته لاتركيب له ولا إشتراك لغيره معه فيها « ولاجنس له ، ولا فصل له ، ولا نوع له »[١] .

هكذا تصور الفلاسفة وحدانية الله تعالى التى وصف نفسه بها وقد فسروا الصفات بأنها أعراض ، وقالوا لو اتصف الله بها للزم من ذلك التركيب والافتقار وكلاهما محال ، ومن هنا قالوا بنفى الصفات ، ومعلوم أن القرآن قد اكتفى فى وصف الله بالوحدانية بأنه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد .

ويذهب « ابن تيمية » إلى أن هؤلاء الفلاسفة قد بنوا مذهبهم فى وحدة واجب الوجود على حجتين :

الأولى : أنه لو كان هناك إلهان واجبان لاشتركا فى وجوب الوجود الذى هو تمام الماهية ، وامتاز كل منهما عن الآخر بما يخصه تحقيقاً لمعنى الاثنينية ، ومعلوم أن مابه الاشتراك غير مابه الامتياز ، فيكون واجب الوجود مركبا ، والمركب مفتقر إلى أجزائه التى هى غيره فالمفتقر إلى الغير ممكن وليس بواجب » .

الثانية : أنهما إذا اتفقا فى الوجوب وامتاز كل منهما عن الآخر بما يخصه ، لزم أن يكون المشترك معلولا للمختص ، وهذا باطل هنا وذلك لأن المشترك والمختص إن كان أحدهما عارضاً للآخر لزم أن يكون الوجوب عارضًا للواجب أو معروضًا له . وعلى التقديرين فلا يكون

(١) انظر فى ذلك فصوص الحكم للفارابى من المجموع ١٣٢ — ١٣٩ والإشارات ١٣ — ٥٣ والنجاة ٣ — ٣٦٩ — ٣٨٣

الوجوب لازما للواجب ، وهذا محال ، لأن الواجب لايمكن أن يكون غير واجب .

وإذا كان أحدهما لازما للآخر لم يجز أن يكون المشترك علة للمختص لأنه حيث وجدت العلة وجد المعلول ، فيلزم أنه حيث وجد المشترك وجد المختص ، والمشترك فى هذا وذاك فيلزم أن ، يكون ما يختص بهذا فى ذاك وما يختص بذاك فى هذا »[1] .

والسؤال الذى يفرض نفسه الآن هو :

كيف يستقيم هذا التصور التجريدى لمفهوم الله عند الفلاسفة مع ما وصف به فى القرآن من أنه خالق قادر ، وفعال لما يريد ، واستوى على عرشه ويجئ يوم القيامة ؟

أليست هذه الصفات تؤدى إلى الكثرة ولو بالاعتبار على مذهب هؤلاء ؟ ! !

ثم أليست هذه الصفات تؤدى إلى التركيب — ولو فى الذهن — وهم قد نفوا كل صفة تستلزم التركيب وتنافى البساطة ؟ .

لقد كانت إجابة الفلاسفة على هذا : أنه عاقل لذاته ، ومعقول لذاته ، وعلى هذا فقد نفوا جميع الصفات التى وصف الله بها نفسه فى كتابه ، وتأولوا آياتها حسبما شاءت لهم أهواؤهم ، وأرجعوا جميع الصفات إلى صفة العلم وقالوا : إن العلم هو عين ذاته فهو علم وعالم ومعلوم كما أنه عشق ومعشوق .

---

(١) منهاج السنة ٢ — ٤٢ ، ع ٦ — ط بولاق .

« وابن تيمية » يفرق هنا تفرقة حاسمة بين ما يمكن أن يتصور فى الذهن ، وبين ما يوجد فى الخارج ، فليس كل ما يتصوره ذهنا يمكن تحققه خارجاً ، والفلاسفة لم يفرقوا بين الإمكان الذهنى وبين الإمكان الخارجى فبنوا استدلالهم هذا على أن كل ما يتصور العقل يمكن أن يتحقق وجوده فى الخارج ، وليس الأمر كذلك .

ولو افترضنا أن ما تصوروه حقاً فيمكن معارضة حجتهم بنظيرها ، فمثلا يمكن أن تعارض هذه الحجة بصفة الوجود التى يشترك فيها الواجب والممكن ، لأنه من المعلوم أن كل واحد من الوجودين (الواجب والممكن) يمتاز عن الآخر بخصوصيته ، مع أنهما يشتركان فى مسمى الوجود ، وعلى أصلهم فيلزم أن يكون الواجب مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز ، وأن يكون الوجود الواجب معلولا .

وكذلك يمكن معارضة هذه الحجة بالماهية والحقيقة ، والمعانى المشتركة التى لاتوجد إلا فى الذهن .

والشيآن الموجودان فى الخارج لم يشرك أحدهما الآخر فى شىء مامن خصائصه لا فى وجوبه ولا فى وجوده ولا ماهيته ، وإنما تقع المشاركة بينهما فى المعانى الكلية المطلقة ، وهذه المعانى المطلقة والكلية لا توجد فى الخارج بحال ما ، وإنما يتصور وجودها فى الأذهان فقط أما فى الخارج فليس فيه معنى يقع فيه الاشتراك .

ولو تنبه هؤلاء إلى الفرق بين الوجود الذهنى وبين الوجود الخارجى لعلموا أن الوجود يوجد عاما وخاصا : فالعام لاوجود له على سبيل الاشتراك إلا فى الأذهان فقط ، أما فى الخارج فلا يكون إلا خاصا

ومتحققا فى أفراده ، وهذا لا تقع فيه الشركة بحال ، بل يختص كل فرد مما يطلق عليه مسمى الوجود بما يخصه من ذلك الوجود .

فالفلاسفة قد اشتبه عليهم مافى الأذهان بما فى الأعيان ، وتوهموا أن كل ما يمكن تصوره عقلا يجوز أن يتحقق خارجا وبنوا على هذا التصور أن قالوا : بنفى جميع الصفات عنه تعالى ، وتأولوها على معنى السلب والإضافة أو ما هو مركب منهما ، وقالوا : إنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا أين له ، ولا متى ، وفسروا علمه بمعنى عدم الجهل ، وقدرته بمعنى عدم العجز ، إلى آخر مذهبهم فى الصفات ، وقد بنوا هذه التصورات على الأصول التى اعتمدوها فى الاستدلال على وجود الله ووحدانيته .

وما قدموه لنا من أدلة لاتصلح دليلا على وجود الله ووحدانيته ، وإنما يستدل بها على وحدة الواجب العقلى الذى أثبتوه ووحدته ، وفرق كبير بين المطلوبين ، بين مطلوب الأنبياء وبين مطلوب ابن سينا .

ولقد وضح « ابن سينا » موقفه من النصوص بناء على رأيه فى وحدة واجب الوجود ، فظاهر الشرع عنده لم يصرح بحقيقة التوحيد ، ولم يشر إليه لأن معرفة هذه الحقائق فى ذاتها لاتستطيع عقول الناس تقبلها إلا مرموزا إليها ، ولا يجوز أن يصرح بها عارية عن الرمز والتمثيل ، إذ « من المعلوم (عنده) الواضح أن التحقيق الذى ينبغى أن يرجع إليه فى صحة التوحيد من الإقرار بالصانع موحدا مقدسا عن الكم والكيف والأين والمتى والوضع والتغيير ، حتى يصير

الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك فى النوع أو يكون لها جزء وجودى كمى أو معنوى ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخله ، ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنها هناك ممتنع إلقاؤه على الجمهور »[١] .

ويحاول « ابن سينا » أن يجد لمذهبه فى التوحيد إشارة ولو خفية فى القرآن ، فلا يجد ذلك فيتساءل مع نفسه : فأين الإشارة إذن بالتصريح على التوحيد المحض الذى يدعو إليه حقيقه هذا الدين المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة ؟[٢] .

« وهل هو عالم بالذات أو بعلم ، قادر بالذات أو بقدرة » ؟[٣]

وهل هو واحد بالذات على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة ، تعالى الله عنها .[٤] ؟ أنه « لم يرد فى القرآن إشارة إلى هذا الأمر الأهم (التوحيد) ولا أتى بصريح مايحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل »[٥] .

« ولو كلف الله رسوله أن يلقى حقائق هذه الأمور إلى الجمهور لكلفه شططا ، وهب أن الكتاب العزيز جاء على لغة العرب فى الاستعارة والمجاز فما قولهم فى الكتاب العبرانى وقد جاء تشبيها كله » ؟[٦] .

---

(١) رسالة أضحوية فى أمر المعاد لابن سينا : ٤٤ — ٤٥ ط دار الفكر العربى سنة ١٩٤٩

(٢) الرسالة الأضحوية : ٤٨

(٣) نفس المرجع : ٤٨

(٤) الرسالة الأضحوية : ٤٨

(٥) نفس المرجع : ٤٥

(٦) الرسالة الأضحوية : ٤٩

ولو جاز القول بأن بعض الآيات جاءت على عادة العرب فى الخطاب من الاستعارة والكناية فإن «هناك آيات لايمكن أن تذهب فيها إلى الاستعارة أو المجاز ولا يحتمل اللفظ فيها الا معنى واحدا مثل آيات المجىء والاتيان»[١] .

هذه النصوص توضح لنا موقف ابن سينا من القرآن ومن الاستدلال به فى التوحيد ويمكن أن نلخص مذهبه فى ذلك فيما يأتى :

أولا : لم يرد فى القرآن إشارة إلى حقيقة التوحيد المحض ولم يرد فى ذلك بيان مفصل .

ثانيا : لم يفصل القرآن القول فى علاقة الذات بصفاتها ، ولا وضح القول فى : هل هو عالم بالذات أوبعلم ؟ قادر بالذات أو بقدره ؟

ثالثا : لم يبين لنا أن الصفات هل تنال من وحدته فيكون قابلا للكثرة ؟ أم هو واحد على كثرة أوصافه ؟ .

رابعاً : إن حقائق هذه الأمور لايجوز الإفضاء بها إلى الجمهور ، والقرآن إنما يخاطب الجمهور بما يفهمون مقربا إليهم مالا يفهمون بالرمز والمثال ، ولهذا ورد التوحيد تشبيها كله تقريبا للأفهام .

هذه حقيقة مذهب «ابن سينا» كما صوره بقلمه رسالته «الأضحوية فى أمر المعاد» ويرى «ابن تيميه» أن ابن سينا ممن يذهبون إلى القول بجواز الكذب على الرسل للمصلحة ، فظاهر الشرع عنده لا يعبر عن الحقيقة فى نفسها ، وإنما جاء فى عبارات استصوبها الرسول لأفهام الناس فقط ، أما الحقيقة نفسها فيجب حجبها

---

(١) نفس المرجع : ٤٧

عن الجمهور ، لأنه لو أُلقيت إليهم عارية من الرمز لسارعوا بالعناد ، والحق أن فى كلام «ابن سينا» مايؤيد ذلك .

ثم يتبع «ابن تيمية» المقالات التى أوردها «ابن سينا» فى رسالته الأضحوية ، ويفندها جميعها ليبين أنها ليست عقلية ولا شرعية ، وإنما هى من بنات أفكار الصابئة واليونان

فما ذهب إليه «ابن سينا» من أن القرآن لم يرد فيه إشارة إلى التوحيد المحض الذى قال به كلام غير صحيح ، ولو كان ماذهب إليه ابن سينا حقا ، فلا يكون التوحيد مستفادا من الأنبياء فى شىء ، ولا فى كتب الله المنزلة إشارة إليه ، بل على قوله تكون الرسل قد جاءت لتضليل الناس وليس لهدايتهم

وصحيح ماذهب إليه «ابن سينا» من أنه لم يرد فى القرآن إشارة إلى ذلك ، وهذا دليل بطلان مذهبه ،لو كان حقا ماذهب إليه لكانت الرسل أسبق منه بالإشارة إليه .

وأما قوله : هل هو عالم بالذات أو بعلم ؟ قادر بالذات أو بقدرة ؟ فهذا كلام مبتدع فى دين الأنبياء ، فانا لم نكلف معرفة ذلك ، ثم هو كلام مجمل ، فإن الذات التى لاتكون الا عالمة لايمكن وجودها مجردة عن العلم ، وأن تقدير ذات مجردة عن العلم اللازم لها ، إنما هو تقدير ممتنع تحققه فى الخارج ، فلا يكون وجودها إلا على سبيل الفرض الذهنى والتقدير العقلى فقط ، أما أن تكون هناك فى الخارج ذات عالمة مجردة عن العلم ، فهذا مالا وجود له ، ولا يصح ذلك عند

العقول الصريحة، ولفظ الذات إذا أطلق فانه يتضمن الصفات اللازمة لتلك الذات .

أما قوله : «هل هو واحد بالذات على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة » ؟ فيرى «ابن تيمية » أن هذا تلبيس على عقول الناس ، ثم يخاطب ابن سينا قائلا : «أنت وأصحابك تطلقون هذه الألفاظ على إثبات الصفات تنفيرا للسامع عنها ، والكتب المنزلة من عند الله مليئة بالصفات التى وصف نفسه بها ، واطلاق مثل هذه الألفاظ القبيحة على إثبات الصفات لايفيد شيئا ، لأنا لانترك كتاب الله لمجرد هذه التسميات التى ما أنزل الله بها من سلطان ، وإن هى إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم » .

وتنزيه الرب عن صفاته كتنزيه المشركين له عن أن يصفوه بالرحمة حين قال لهم الرسول :(اُسْجُدُوا لِلرَّحْمَن) فقالوا منكرين : (وَمَا الرَّحْمَن ؟) ومعلوم أن الاسم العلم لم ينكره أحد ، ولو كانت أسماؤه أعلاما لما كان هناك فرق بين اسم الرحمن والجبار ، وإنما أنكرت الصفة لما فيها من معنى ، فعاب القرآن عليهم ذلك ، فما بالك بمن أنكر جميع الصفات ؟ ! .

وما ذهب إليه «ابن سينا » من أن القرآن قد ورد تشبيها كله واستشهاده على ذلك بالكتب العبرانية ، فان هذا لا يفيد شيئا ، بل هذا من أعظم الحجج على نفاة الصفات ، وهذا أعظم دليل على أن دين الأنبياء واحد ، لأنه من المعلوم أن «موسى » قبل «محمد » ولم يأخذ عن «محمد » شيئا .

وكل من عرف حال «محمد» ، آمن بأنه لم يأخذ عن «موسى» شيئا ولا عن أهل الكتاب ، وإنما جاء مصدقا لما معهم من الحق ، فإذا أخبر «محمد» بمثل ماأخبر به «موسى» ، وكان الرسولان من مرسل واحد من غير تواطؤ فيما بينهما ،كان هذا دليلا على صدق كل منهما فيما أرسل به وأخبر به عن الصفات الإلهية .

وإذا أخبر الرسول العربى بما فى التوراة من الصفات ، كان ذلك دليلا على أن ما فيهامن الصفات مما يوافق مافى القرآن ، ليس مما كذبه أهل الكتاب .

وهذا يدل على أن طريقة الأنبياء فى الصفات واحدة ، فهم جميعا على الإثبات المفصّل والنفى المجمل ، عكس ماذهب إليه «ابن سينا» وأتباعه ، حيث ذهبوا إلى النفى المفصّل والإثبات المجمل ثم غالوا فى النفى حتى جعلوا الإله مجرد فكرة طارئة على الأذهان ، ولا تحقق لها فى الخارج [١] .

ومعلوم أن تصور وحدانية الله تعالى على هذا النحو الذى ذهب إليه «ابن سينا» ، لاأصل له فى كتاب ولا سنة ، وهما مصدرا الاعتقاد وقطب الرحى فى ذلك الأمر الأهم .

وكثيرا ما ينبهنا «ابن تيمية» على أن أصل هذه المقالات ليست بإسلامية ، وإنما ورثها هؤلاء الفلاسفة عن صابئة حران عبدة المجوس ، بقايا دين إبراهيم ، ومذهبهم فى الرب أنه لاصفة له بل جميعهم على

(١) انظر فى موقف ابن تيمية من ابن سينا : مختصر العقل والنقل لميكارى ، مخطوط بدار الكتب ٨١٧ عقائد ص ١ الوجه العشرون .

السلب وتعطيل الصفات ، وهذا ينقلنا إلى الحديث عن الشق الثانى فى موقف «ابن تيمية» من الفلاسفة ، وهو بيان أصول هذه المقالات .

(ج) التأويل فيما قبل الإسلام[1] :

لقد بعث «ابن تيمية» الرغبة فى نفسى لتتبع الأصل التاريخى لمقالة التأويل ونفى الصفات لكثرة الإشارات المتكررة فى كتبه إلى أن أصل هذه المذاهب غير إسلامى ، سواءٌ كان يهوديا كما فى بعض كتبه ، أو كان يرجع إلى صابئة حران كما فى بعضها الآخر .

وهذه الإشارات مع كثرتها أملت علينا ضرورة الرجوع إلى ما قبل الإسلام من فلسفات وثقافات يمكن الرجوع إليها كمصدر تسربت عنه هذه المقالات إلى العالم الإسلامى ، وحتى نكون على بينة من الأمر ، فلنبدأ الطريق من أوله .

لقد عرف التأويل المجازى لدى الإغريق واستخدموه فى أساطيرهم الإغريقية وقصائدهم الهومرية ، وكانت المدرسة الرواقية هى التى استخدمت هذه الطريقة منذ قيامها وتوسعت فيها أكثر مايمكن من التوسع ، وكان «هومير» هو الشخصية البارزة التى حاولت كل طائفة أن تجتذبه إليها وتنسب إليه طريقتها ومذهبها من خلال التأويل المجازى .

وعند الفيثاغوريين نجد رسالة «لغز قابس» تشرح طريقتهم فى التأويل المجازى ، وتبين كيف يمكن إخفاء الحقائق وراء ستار كثيف

---

(١) فيلون الاسكندرى . الآراء الدينية والفلسفية . ترجمة د . محمد يوسف موسى ٦١–٨١ ط . الحلبى .

من الألفاظ المجازية ، فالحقائق مختفية بنفسها ولا يمكن أن يصرح بها عارية عن الرمز ، وإنما تتخذ من الرمز مايكون لها نقابا تختفى وراءه ، سواء كان هذا الرمز شخصية أسطورية أو دينية ، أو رسما فى لوحة فنان ، ولكى نصل إلى معنى هذه الرموز والرسوم ، يجب أن نؤولها تأويلا مجازيا .

وعندما يصف «فيلون الاسكندرى» رسما موضوعا فى أحد المعابد نجده يكشف عن مذهب أخلاقى بتأويله الرسوم فى لوحة ما تأويلا مجازيا ، فيتخذ من الرسم والصورة التى فى اللوحة رموزا إلى حقائق تعبر عنها هذه اللوحة أو ذلك الرسم ، ثم يقوم بتفسير هذه الرموز تفسيرا مجازيا ، يقيم على أساسه مذهبه الأخلاقى .

ومن ثم يتبين أن التأويل المجازى طريقة لابد منها للوصول إلى الحقيقة ، ولا غنى عنه عند الفيثاغوريين .

ويتساءل «اميل بريهيه» صاحب كتاب «الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندرى» قائلا : من أين جاءت هذه الفكرة القائلة بأن الحقائق يجب أن تكون مختفية وراء رموز وأمثال ؟.

إنه يرجعها إلى «الأسرار الأورفية» التى تتخذ من الرمز والمثال وسيلة للتعبير عما تريد ، فإن عقول الجماهير ليس فى استطاعتها تقبل مثل هذه الطريقة ، وهم لا يستطيعون فهم الحقائق المختفية وراء الرموز والمثالات .

ومن ثم فإن معرفة هذه الحائق وأسرار هذه الطريقة تعتبر وقفا على عدد قليل من المرتاضين والحكماء الذين وصلوا إلى مرتبة خاصة ، لأنه

للحكيم الانتفاع بالكلمة الرمزية ، ومعرفة المعنى المراد منها ، ولا يفضى بها إلا لعدد قليل وبحذر وحيطة ، لأن آذان العامة الجهلاء بهذه الناحية لاتستطيع استماعها » .

« ومن ثم ليس للحكيم أن يكشف عن الحقيقة لكل أحد ، بل إنه ليعرف كيف يكذب أحيانا فى هذا السبيل مدفوعا إلى ذلك بالتقوى والرحمة وحب الإنسانية »[1] .

وكانت تقاس درجة أحدهم ومكانته العلمية بمهارته فى تغطية الحقائق المراد التعبير عنها بحجاب كثيف من الرموز والألغاز : ولا يكشف عنها إلا لعدد قليل من الحكماء ، كما أن هذه الطريقة لم تكن مستعملة إلا فى الموضوعات التى لا تستطيع آذان العامة تقبّلها ولا احتواءها .

أما عند « فيلون الاسكندرى » نجد أن الغرض الأساسى من استعمال هذه الطريقة فى التأويل ومحاولة تطبيقها على نصوص التوراة ، هو تحويل أشخاص قصص التوراة إلى رموز يعبر بها عن جوانب الخير والشر فى النفس الإنسانية ونزعاتها المختلفة .

فقصة بدء الخليقة تمثل عند « فيلون » رموزا إيحائية تفسر حالات النفس الإنسانية تفسيرا داخليا ، كما أنها تمثل عنده تقلبات النفس البشرية بين حالات الخير والشر ، والرذيلة والفضيلة .

(فآدم) مثال للنفس العارية عن الفضيلة والرذيلة ، نراه يخرج من هذه الحالة بالإحساس المرموز له (حواء) التى تغريها اللذة والسرور المرموز لهما بـ (الحية) .

---

(١) الآراء الدينية ص ٦١

وبهذا تلد النفس العجب المرموز له بـ (قابيل) مع كل ما يتبع ذلك من سوء ، ومن ثم نجد الخير المرموز له بـ (هابيل) يخرج من النفس ويبتعد عنها .

وأخيرا تفنى النفس فى الحياة الأخلاقية ، ولكن تنمو بذور الخير التى فى النفس بسبب الأمل والرجاء المرموز له بـ (أينوس) والندم المرموز له بـ (إدريس) ثم ينتهى الأمر بعد ذلك إلى العدالة المرموز لها بـ (نوح) ثم بالجزاء على ذلك وهو التطهير التام المرموز له بـ (الطوفان) .

هذا تأويل لنموذج من قصص التوراة على يد « فيلون » ، وهذا نموذج لشرحه وتفسيره لأشخاصها تفسيرا رمزيا ، ومن خلال ذلك التفسير نستطيع أن ندرك كيف تحولت الشخصيات الدينية عنده إلى رموز لحالات نفسية معينة .

وهذه الطريقة التى كانت سائدة فى جميع تفسيرات فيلون للتوراة ، وكان قد نقلها عن جماعة الترابيتون فى شرحهم للكتب المقدسة ، وطريقتهم فى ذلك أن شرح الكتب المقدسة لا يكون إلا بطريقة التأويل المجازى ، وأن الشرائع جميعها تشبه الحيوان ، فالجسم هو الأوامر والنواهى الحرفية ، أما المعنى والروح التى لا ترى ، فهى التى احتجبت بالجسم وقامت بالكلمات ، وعن طريق الرموز استطاعت الروح أن تجذب إلى النور الواضح هذه الأفكار للذين

---

(١) آراء فيلون السكندرى ص ٨١

يستطيعون – مبتدئين من إشارة غير ذات دلالة – رؤية الأمور الخافية غير المرئية من خلال الأشياء المرئية .

هذه بعض لمحات قصيرة وسريعة دعتنا إليها ضرورة البحث التاريخى عن أصول فكرة التأويل نبهنا إليها « ابن تيمية » .

ويتبين لنا مما سبق أن فكرة التعبير بالرمز عن الحقيقة فكرة قديمة كانت معروفة لدى الفيثاغوريين وكانت مستعملة فى شرح الأساطير اليونانية ، والأساطير الهوميرية والقصص الشعبية ، كما أن ألفاظ التوراة لم تكن سوى حجبا ورموزا لستر الحقائق وتعميتها على جمهور الناس ، أما ظاهر الشرع من الأوامر والنواهى ، فهى أشكال حرفية للمعنى المقصود من الشرائع ، أما استشفاف هذه المعانى من وراء هذه الرموز ، فإن ذلك من خصائص الحكماء والمرتاضين .

ومن اليسير الآن أن نحدد بعض النقاط الهامة فى هذه المرحلة من البحث قبل أن ننتقل إلى الكلام عن تاريخ التأويل فى الإسلام .

أولا : نستطيع أن نلمح هنا أصول فكرة التعبير الرمزى التى سلكها « ابن سينا » والقرامطة والباطنية وبعض الصوفية فى شرحهم للنصوص الدينية ، وإن اختلف الرمز عند هؤلاء عنه عند أولئك .

ثانيا : كما نستطيع أن نلمح هنا أيضا أصول فكرة الظاهر والباطن وأن الظاهر هو حظ الجمهور ونصيبهم ، أما الباطن لا يقف على حقيقته إلا الحكماء والمرتاضون .

ثالثا : نجد فيما سبق أن الحكماء كانوا يستحسنون الكذب أحيانا بدافع الرحمة وحب الإنسانية ، وهنا نستطيع أن ندرك الصلة القوية بين ذلك وبين ما قاله ابن سينا من تجويز الكذب على الرسل للمصلحة ، وأن ظاهر الشرع لا يعبر عن الحقيقة فى ذاتها وإنما هو تقريب للجمهور بما يفهمون .

رابعا : يبدو الآن واضحا أن هناك علاقة تاريخية قوية بين التأويل كما نراه بين المتأولين فى الفكر الإسلامى من فلاسفة وباطنية وقرامطة وصوفية ، وبين ما وجدناه عند « فيلون » والرواقيين والفيثاغوريين .

وعلينا الآن أن نحدد هذه الصلة التاريخية ، وكيف تسربت هذه الطريقة إلى المسلمين .

التطور التاريخى للتأويل :

ظلت الفلسفة اليونانية تنبض بالحياة فى مدرسة الاسكندرية بعد أن اصطبغت بالأفلاطونية المحدثة ، حتى آخر زعيم لهذه المدرسة وهو « اصطفن الاسكندرى » ، وذلك زمن الفتح الإسلامى للاسكندرية فى عهد « عمر بن الخطاب » .

ثم انتقلت هذه الفلسفة من مدرسة الاسكندرية إلى أنطاكية ، وهى تحمل معها تعاليم الأفلاطونية المحدثة وآراء « فيلون الاسكندرى » وموقفه من نصوص التوراة ، بعد محاولته التوفيق بينها وبين آراء اليونان . وكان من أهم ما حملته هذه المدرسة من آراء الأفلاطونية المحدثة هو تصور « أفلوطين » لواحده أو ما سماه بـ (الأول) ، فهو

واحد من كل وجه ، ولا يمكن أن تنال الكثرة منه ولو بالاعتبار ، ولذا فإنه مجرد من كل وصف يقتضى الكثرة فى ذاته أو المساس ببساطته ، فهو فوق الوجود ، وفوق الفكر ، ولا يوصف بأنه جوهر أو عرض لأن الجوهرية والعرضية من الأمور النسبية ، ووصفه بها يستلزم أن يتصور الذهن العرض أو الجوهر معه ، وذلك ينافى بساطته ووحدته ، ثم يصفه « أفلوطين » بأنه خير محض ، ولكن لا على أن الخير قائم به ، بل على أن الخير هو عين ذاته .

هذه تصورات أفلوطين عن « الأول » ، ومن السهولة بمكان أن ندرك الآن الصلة القوية بين تصورات أفلوطين عن الأول وبين ماوصف به الفلاسفة المسلمون والمعتزلة واجب الوجود من صفات سلبية ، وما نفوه عنه من الصفات الإيجابية ، وأن ننبه سلفا على الشبه الواضح بين موقف الفلاسفة والمعتزلة من قضية الصفات وبين موقف أفلوطين من وحدة الأول .

أما كيف انتقلت هذه الأفكار إلى العالم الإسلامى ، فيقول « سانتلانا » فيما نقله عنه الدكتور محمد البهى فى كتابه « الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى [1] » .

فالمذهب الأفلاطونى الحديث انتقل إلى الإلهيين من النصارى ، لا سيما عن طريق كتاب « ديونيسيوس » فى شرح أسرار الربوبية

---

(١) انظر ص ٢١٥ .

ودرجات عالم الملكوت ، والكنيسة السماوية على المذهب الأفلاطونى . .
وبعد إحيائه (المذهب الأفلاطونى) فى القالب النصرانى ، دخل المذهب الأفلاطونى الحديث فى الإسلام عن طريق فريق من المعتزلة ومن الحكماء والصوفية .

منه أخذ جلّ أفكارهم « جماعة إخوان الصفاء » ، « وأبو نصر الفارابى » ، و « ابن سينا » ، « وابن طفيل » ، « وابن عربى » ، وحكماء الأشراق كالسهروردى المقتول عام ٥٨٧ هـ ، « وصدر الدين القونوى » ، « وقطب الدين الشيرازى »[1] .

ويقول « الفارابى » فيما نقله عنه ابن أبى أصيبعة : « انتقل التعليم – بعد ظهور الإسلام – من الاسكندرية إلى أنطاكية ، وبقى بها زمنا طويلا إلى أن بقى معلم واحد ، فتعلم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب ، فكان أحدهما من حران والآخر من أهل مرو ، وكانت مرو عاصمة خراسان ، فأما الذى من أهل مرو فتعلم منه رجلان : أحدهما إبراهيم المروزى ، والآخر يوحنا بن حيلان . وتعلم من الحرانى إسرائيل الأسقف وقويرى ، وسارا إلى بغداد ، فتشاغل إسرائيل بالدين وأخذ قويرى فى التعليم ، وأما يوحنا بن حيلان فتشاغل أيضا بدينه ، وانحدر إبراهيم المروزى إلى بغداد فأقام بها ، وتعلم من المروزى متى بن يونان ، وتعلمت

---

(١) الجانب الإلهى ٢١٥ نقلا عن محاضرات سانتلانا ص ١٦٢ مخطوط بجامعة القاهرة برقم ٢٦٠٤٣ .

(يعنى الفارابى) من يوحنا ابن حيلان . وقرأت عليه إلى آخر كتاب البرهان التحليلات الثانية »[١] .

يقول الدكتور محمد البهى معلقا على النص :

« والفارابى بهذا الحديث أوصل سلسلة الدراسة الفلسفية من بعد ظهور الإسلام فى النصف الأول من القرن السابع الميلادى إلى وقته منتصف القرن العاشر . أو من القرن الأول الهجرى إلى النصف الأول ن القرن الرابع ، أى إلى ما بعد ظهور حركة الترجمة بقرنين تقريبا[٢] » .

ويحدد المسعودى فى كتابه « التنبيه والإشراف[٣] » انتقال مدرسة الاسكندرية إلى أنطاكية بأنه كان فى خلافة « عمر بن الخطاب » ، ثم انتقلت بعد ذلك إلى حران فى خلافة المتوكل ، وانتهى ذلك فى أيام المعتضد (حكم من ٢٧٩ — ٢٨٩ هـ) ، إلى قويرى ويوحنا بن حيلان... ثم إلى إبراهيم المروزى ، ثم إلى محمد بن كرنيب وأبى بشر متى بن يونس تلميذ إبراهيم المروزى ثم إلى أبى نصر الفارابى تلميذ يوحنا ابن حيلان .

والذى يهمنا فيما نقله ابن أبى أصيبعة عن الفارابى ، وما ذكره المسعودى أن الفلسفة اليونانية وتعاليم الأفلاطونية الحديثة قد انتقلت من مدرسة الاسكندرية بعد الفتح الإسلامى إلى أنطاكية وحران ، وبقيت تعاليم هذه المدارس مستمرة فى ظل الحكم الإسلامى

---

(١) ابن أبى أصيبعة . عيون الأنباء عن طبقات الأطباء ١٣٤ ، ١٣٥ ط . الوهبية ١١٩٩ هـ
(٢) الجانب الالهى ٢١١ ، ٢١٨ .
(٣) التنبيه والإشراف ١٠٠ — ١٠٧ ط . ١٩٣٨ م . تحقيق عبد الله الصاوى .

حتى القرن الرابع الهجرى والفارابى هو الذى انتهت إليه زيادة هذه التعاليم يوما ما .

وبينما كانت هذه التعاليم اليونانية تدرس فى هذه المدارس ، كانت حركة الترجمة قد بدأت منذ عصر أبى جعفر المنصور ، وازدهرت فى عصر المأمون فتيسّر بذلك لأبناء العربية الوقوف على تعاليم هذه المدارس وقراءتها ، حتى أصبحوا يوما حملتها وشراحها .

ولا شك أن نوع الدراسة فى هذه المدارس لم يخرج عما كان عليه العهد بمدرسة الاسكندرية فى مراحلها الأخيرة كما يقول « ماكس مايرهوف[1] » .

وكان من أهم ما شغل هذه المدرسة هو محاولة التوفيق بين المسيحية وفلسفة اليونان . كما أن شروح فيلون للتوراة وطريقته فى التأويل كانت معروفة بين التراث الفكرى الذى انتقل إلى مدرسة أنطاكيا وحران .

وقد أغنانا الفارابى بحديثه السابق عن البحث فى كيفية انتقال هذه الفلسفة إلى المسلمين وكيف تأثروا بها ، فقد كان هو أحد تلامذتها ثم تولى ريادتها يوما ما .

وليس الفارابى بدعا فى تلمذته على أفكار اليونان وفلسفتهم ، فلا شك أنه قد شاركه فى ذلك الكثير عن طريق الكتب التى ترجمت إلى العربية من ذلك .

---

(١) انظر ما نقله عنه الدكتور البهى فى كتابه الجانب الإلهى ص ٢١٩

ثم علينا أن ندرك أن هناك دينا هو الإسلام إلى جانب فلسفة يونانية تدرس فى بلاده ، وأن هناك مجالس كانت تعقد لتعلم الدين الإسلامى وفهم القرآن ، إلى جانب مجالس أخرى كانت تعقد للفلسفة اليونانية ، وأن الجميع كان فى ظل وحدة سياسية واحدة [1] .

وإذا كان اختلاف اللغة يمثل حائلا بين المسلمين وبين ما يدور فى مجالس الفلسفة ، فقد أزيل هذا الحائل بمجرد نقل كتب اليونان إلى لغة المسلمين ، وبذلك أتيح لعدد غير قليل من المسلمين أن يقفوا على ما يدور فى مجالس التعلم اليونانى ، وأن يشرحوا أفكار اليونان فى لغة عربية ويضيفوا إليها .

وليس من الصعب بعد ذلك أن ندرك أثر الفلسفة فى تراث متأخرى المتكلمين فى الأمور الإلهية وكيف اضطرتهم محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين إلى إخضاع نصوص القرآن لمفاهيم الفلسفة ومصطلحاتها .

كما نستطيع الآن أن نضع أيدينا على الأصول الأولى لمذهب النفى والتعطيل للصفات الإلهية التى كثيرا ما يشير إليها « ابن تيمية » ، والتى تسربت إلى الفكر الإسلامى على يد جماعة من الحكماء والفلاسفة والمعتزلة ، والتى دان بها كل من « الفارابى » وابن سينا » وغيرهما كما قال « مانتلانا » ، وعن طريق هذين الفيلسوفين تسرب كثير من الآراء اليونانية إلى المسلمين ، فأخذ بها علماء الكلام على أنها مذهب صحيح عند العقول ، وليس الأمر كذلك .

---

(١) المرجع السابق . الصفحة السابقة وما بعدها .

الفصل الثالث
نقد مناهج المتكلمين فى الإلهيات

أولا : أدلتهم على وجود الله :

لقد سلك المتكلمون فى الاستدلال على وجود الله طريقة الأعراض والجواهر ، واستدلوا بحدوث كل منهما وإمكانه على حدوث العالم .

وشرح الرازى – من متأخرى المتكلمين – فى « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » هذه الطريقة فقال : « قد عرفت أن العالم إما جواهر وإما أعراض ، وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع ، إما بإمكانه أو حدوثه ، فهذه وجوه أربعة : الأول : الاستدلال بحدوث الأجسام وهو طريقة الخليل فى قوله « لا أحب الآفلين »[1] .

وأشار عضد الدين الإيجى إلى هذه الطريقة فى « المواقف العضدية » فقال :

« قد علمت أن العالم إما جوهر أو عرض ، وقد يستدل على إثبات الصانع بكل واحد منهما إما بامكانه أو بحدوثه ، فهذه وجوه أربعة[2] » .

ويشرح المتكلمون هذه الطريقة فيقولون بأن العالم ينقسم إلى جواهر وأعراض ، وأن الاعراض لاتبقى زمانين متتاليين ، وإنما يطرأ عليها التغير والتحول ، فهى حادثة .

---

(١) ص ١٠٦ ط . عام ١٣٢٣ هـ

(٢) الجزء الثامن ص ١ ط . محمد سامى المغربى .

والجواهر لا تتعرى عن الأعراض التى هى ملازمة لها، وما دامت الجواهر لاتنفك عن الأعراض فهى حادثة بحدوثها ، لأن مالازم الحادث فهو حادث ، وما دام العالم مكونا من الجواهر والأعراض – وقد ثبت حدوثها – فالعالم حادث ، وكل حادث فلابد له من محدث ، وهو الله سبحانه وتعالى .

والنتيجة الأخيرة التى يتوصل إليها المتكلمون من هذه المقدمات هى : الاستدلال بحدوث العالم على وجود الله ، ويقولون إن هذه قضية بديهية .

«وابن تيمية » يوافق المتكلمين على هذه النتيجة التى انتهوا إليها ، وعلى أنها قضية بديهية ولكنه لا يسلم لهم المقدمات التى سلكوها فى الوصول إلى هذه النتيجة ، ويرى أنهم لجأوا فى ذلك إلى مقدمات ليست بينة بنفسها ولا يمكن التوصل إلى إثباتها بطريق القطع .

ومن الإنصاف أن نشير هنا إلى أن «ابن رشد» قد سبق إلى نقد المتكلمين فى هذه الطريقة وقال إنها طريقة معتاصة وليس فى استطاعة الجمهور تقبلها «وقال : بأن هناك الجسم السماوى . وهو مشكوك فى إلحاقه بالشاهد . والشك فى حدوث أعراضه كالشك فى حدوثه نفسه »[1] لأنه ليس محسوسا لنا لا هو ولا أعراضه ، فمن أين لنا بإثبات حدوثه .

---

(١) ابن تيمية . العقل والنقل ١ – ٢٠ ط . أنصار السنة ١٩٥١ .

وابن تيمية وإن خالف ابن رشد فى كثير من المسائل : إلا أنه يتفق معه على أن طريقة المتكلمين تحتاج فى تقريرها إلى مقدمات طويلة قدلاتسلم إلى اليقين فى نتائجها .

كما يمتاز منهج « ابن تيمية » بالتفصيل والاستقصاء لجزئيات الدليل ، وبيان تهافتها عقلا ونقلا : وبيان أنها لايصح الأخذ بها فى مثل هذه المطالب الإلهية : وفضلا عن ذلك فيرى « ابن تيمية » أن مسلك المتكلمين فى الاستدلال على وجود الله بهذه الطريقة . وطردهم هذا الأصل فى جميع المسائل ، كان سببا فى كل ماالتزمه المتكلمون من متناقضات عقلية سواء فى الصفات الإلهية أو فى غيرها .

ولسلامة هذه الطريقة : نقرر الأمور الآتية :

أولا : إثبات الأعراض التى هى صفات الأجسام (الجواهر) . أو إثبات بعضها كالأكوان الأربعة التى هى : الاجتماع والافتراق ، والحركة والسكون .

ثانياً : إثبات حدوث هذه الأعراض بإثبات إبطال ظهورها بعد الكمون ، وإبطال انتقالها من محل إلى محل .

ثالثاً : إثبات الجواهر التى هى محل لهذه الأعراض .

رابعاً : إثبات امتناع خلو الجسم إما عن كل جنس من أجناس الأعراض ، بإثبات أن الجسم قابل لها وأن القابل للشىء لا يخلو عنه وعن ضده ، وإما عن الأكوان الأربعة

خامسا : إثبات امتناع حوادث لا أول لها .

سادسا : عليهم بعد ذلك أن يبينوا أن مالا يخلو عن الصفات التى هى الأعراض ، فهو محدث لأن الصفات حادثة[1] .

ويتتبع «ابن تيمية» جزئيات هذا الدليل بالنقد والتمحيص فى كثير من كتبه وخاصة كتابه العظيم «العقل والنقل» فى مواضع كثيرة منه ، ولن أتابعه فى كل ماتعرض له من نقد لهذا الدليل وإنما يهمنا هنا الكشف عن الجانب الذى اعتبره «ابن تيمية» سببا فى كل ما التزم لأجله المتكلمون تأويل الآيات بصرفها عن ظاهرها .

وقد اعترف حذاق أهل الكلام بفساد هذه الطريقة ، فالأشعرى فى رسالته إلى أهل الثغر صرح بأن هذه الطريقة بدعة محرمة فى دين الأنبياء[2] .

وطول مقدمات هذه الطريقة وكثرة تقسيماتها يمنع ثبوت المدعى بها مطلقا كما قال «ابن رشد» ، ويعجب «ابن تيمية» حين يجعل المتكلمون هذا الدليل أصل دينهم وإيمانهم ، ويجعلون النظر فى هذا الدليل هو النظر الواجب على كل مكلف ، مع العلم الضرورى لدى كل مسلم : أن الرسل لم يكلفوا الخلق بهذا النظر ولا بهذا الدليل ، ولا أوجبوا عليهم معرفة الله عن هذا الطريق[3] ، فكيف تكون إذن أصل دين المسلمين ؟ ! .

---

(١) ابن رشد . مناهج الأدلة ص ٤٠

(٢) رسالة الأشعرى إلى أهل الثغر مخطوط بمعهد المخطوطات العربية برقم ١٠٥

(٣) العقل والنقل ١ — ٥٤

ولو قدر صحة هذا الدليل نفسه، لم يلزم من ذلك وجوبه على المكلف. إذ قد يكون للمطلوب أدلة كثيرة يمكن التوصل بها إلى المطلوب[1].

واستعمال المتكلمين هذه الطريقة قد ألجأهم إلى مآزق لم يمكنهم التخلص منها، واضطروا إلى أن ألزموا انفسهم لأجلها لوازم معلومة الفساد.

يقول «ابن تيمية»: فلقد التزم «جهم» لأجلها فناء الجنة والنار، والتزم لأجلها «أبو الهذيل العلاف» انقطاع حركات أهل الجنة والنار، والتزم لأجلها الأشاعرة أن الماء والهواء والتراب والنار له طعم ولون وريح[2]، لأنهم احتاجوا إلى جواب النقض الوارد عليهم لما أثبتوا صفات الله مع الاستدلال على حدوث الأجسام بحدوث الأعراض فقالوا إن صفات الأجسام أعراض، أى أنها تعرض فتزول فلا تبقى بحال، بخلاف صفات الله فإنها باقية، والتزم لأجلها المعتزلة وغيرهم نفى صفات الله مطلقا، أو نفى بعضها، لأن الدال عندهم على حدوث هذه الأشياء هو قيام الصفات بها، والدليل يجب طرده، فالتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به. والتزموا لأجلها القول بخلق القرآن، وإنكار رؤية الله تعالى فى الآخرة، وعلوه على عرشه، إلى أمثال ذلك من اللوازم الباطلة التى التزموها من طرد مقدمات هذه الحجة التى جعلوها أصل دينهم[3]».

---

(١) ابن تيمية. النبوات ص ٤٠.

(٢) الباقلانى. التمهيد ص ٤٢ ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٧ م.

(٣) العقل والنقل ١ – ٢١ – ٢٣

ولو أمعنا النظر فى عصر الصحابة والتابعين . لما وجدنا هناك إشارة إلى استعمال هذه الطريقة : وإنما هى مبتدعة فى الإسلام بعد المائة الأولى للهجرة ، وبين أيدينا الآن الكتاب والسنّة وليس فيهما إشارة إلى وجوب استعمال هذه الطريقة فى الاستدلال على الصانع ، وبالإضافة إلى ذلك فإن هذه الطريقة مبنية على استعمال ألفاظ مجملة ومعان مبهمة لم يعرفها العرب فى تخاطبهم ، ولم يستعملوها فيما بينهم ، وإنما اصطلح عليها المتأخرون : وحملوا عليها ألفاظ الكتاب والسنة بالتأويل ، وظنوا أن هذا المعنى الذى اصطلحوا عليه للفظ هو المعنى العام الذى عرفه العرب للفظ عند الاطلاق ، وليس الأمر كذلك ، لأن المعانى العامة للألفاظ قد دونتها لنا كتب اللغة والمعاجم وليس فى واحد منها أن معانى ألفاظ المتكلمين هى ماتعارفوا عليه ، كلفظ الجسم والجهة ، والممكن والواجب ، والحركة والحيز ، فهذه كلها ألفاظ استعملها العرب فى معنى غير المعنى الذى استعملها فيه المتكلمون والفلاسفة ، وإذا فصل مافى هذه الألفاظ من إجمال ، ووضح ما فيها من إبهام وغموض ، عرف مافيها من اللبس والتدليس ، بسبب استعمال هذه الألفاظ فى غير ما هو معروف لها عند العرب .

وإذا عرفت المعانى التى يقصدونها ووزنت بالكتاب والسنة ،يثبت مافيها من الحق وينفى مافيها من الباطل ، كان ذلك منهجا أقوم ، وطريقة أصوب فى البحث ، وهذا ماسلكه «ابن تيمية» من المتكلمين والفلاسفة .

وبسبب هذا اللبس والإبهام عند المتكلمين نجد أن كثيرا من السلف والأئمة يوجهون ذمهم إلى المتكلمين وإلى علم الكلام والمشتغلين به : لما فى ذلك من استعمال الألفاظ التى تشتمل على حق وباطل ، وفى نفيها نفى الحق ، وفى إثباتها إثبات الباطل ، وهذا شأن كل المتكلمين فى طريقتهم كما قال الإمام أحمد : «هم مخالفون للكتاب مختلفون فى الكتاب ، متفقون على مخالفة الكتاب . يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم»[1] .

ولوافترضنا صحة هذه الطريقة عقلا ، فإن أحدا من الأنبياء لم يدع أمته بهذه الطريقة ؛ وأكثر العقلاء عرفوا ربهم وآمنوا برسله وبكتبه . ولم يخطر بأذهانهم طريقة المتكلمين فى الاستدلال ، بل إن هذه الطريقة تقلب الأمور رأسا على عقب ، فبدلا من أن يقولوا بأن خلق الإنسان وحدوثه بعد أن لم يكن كاف فى الاستدلال على وجود الله لبداهته ووضوحه لكل العقول ، صرفوا أنفسهم عن ذلك وجعلوا حدوث الإنسان بعد أن لم يكن أمرا غامضا ، فأخذوا يستدلون عليه بطريقة الأعراض وحدوثها ، فجعلوا حدوث الأعراض أكثر بداهة وأوضح للعقول من حدوث الإنسان بعد أن لم يكن ، وهذا قلب للأمور .

إذ من المعلوم أن حدوث الإنسان فى بطن أمه بعد أن لم يكن ؛ من الأمور البديهية التى لاتحتاج إلى دليل ، ووجوده على ظهر الأرض بعد أن لم يكن أمر واضح لكل عاقل أكثر من حدوث الأعراض وإمكانها ، ولهذا كثيرا مانجد القرآن يذكر الإنسان من حين لآخر بخلقه بعد أن لم

---

(١) مجموعة شذرات البلاتين ص ٤ ط . أنصار السنة المحمدية ١٩٥٦ م . تحقيق محمد حامد الفقى .

يكن ، ليستدل بذلك على خالقه : (أَوَلَا يَذْكُرُ الإنسانُ أنَّا خلقناه مِن قبلُ ولَمْ يَكُ شيئا) (وَقَدْ خلقْتُكَ مِن قبلُ ولمْ تَكُ شيئا) (هل أتى على الإنسان حينٌ من الدَّهْر لم يكن شيئا مذكورا) إلى أمثال ذلك من الآيات الكثيرة التى تذكر الإنسان بخلقه ليستدل بذلك على خالقه .

ولوضوح هذه الطريقة القرآنية فى الاستدلال وملاءمتها لجميع العقول كانت أول آية نزلت من القرآن مشتملة على التذكير بها : (اقرأْ باسمِ ربك الذى خلق ، خلق الإنسان من علق) فذكر أولا نعمة الخلق العام وهو الإيجاد بعد العدم وذلك لأن صفة الخلق من البديهيات التى تقرها العقول ، ولا تتوقف أمامها بالشك والارتياب ، ثم ذكر بعد ذلك خلق الإنسان وخصه بنوع من الخلق هو الخلق من العلق .

أما المتكلمون فجعلوا صفة الخلق أو الحدوث من الأمور الخفية التى تحتاج فى بيانها إلى الاستدلال عليها بحدوث الأعراض وملازمتها لها ، فألزموا أنفسهم بذلك كثيرا من المحالات فضلا عن بطلان هذه الطريقة فى نفسها[1] .

ثانيا — نقد استدلالهم بقصة الخليل :

ويعجب «ابن تيمية » من المتكلمين حين يقولون : إن هذه الطريقة هى التى سلكها الخليل فى قوله تعالى : (لاأُحبُّ الآفلين) وتأولوا الأفول بالحركة ، وقالوا : إن «إبراهيم » قد استدل على حدوث الكواكب بتحركها وتغيرها .

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦ – ٨٢ – ٩٦

لأن كل متحرك محدث ، والمحدث لايصلح أن يكون ربا .

والرازى قد ذكر الاستدلال بهذه الآية فى كثير من كتبه[١] ، وفسر الأفول بالحركة فى تفسيره الكبير «مفاتيح الغيب ٤ - ٧٧» .

وأشار إليها الغزالى من قبل فى «القسطاس المستقيم» وسماها «الميزان الأوسط»[٢] كما أشار اليها ابن رشد فى «مناهج الأدلة»[٣] ، وأبو بكر الجصاص الملقب بالرازى فى تفسيره[٤] ، وابن حزم فى «الفصل»[٥] ، وأخذ بهذه الطريقة كثير غير هؤلاء .

ويقول «ابن تيمية» إن هذه الطريقة أخذها المتكلمون عن «بشر ابن غياث المريسى» ، ثم جاء «ابن سينا» وأتباعه فبنوا طريقتهم فى الآية على مذهب هؤلاء ، وفسر الأفول بالإمكان ، وجعل كل ما سوى الله ممكنا ، واستدلوا بالممكن على الواجب ، بينما فسر الرازى وأتباعه الأفول بالحركة ، وجعلوا الحركة دليل الحدوث ، والكواكب متحركة فلا تصلح أن تكون ربا .

هكذا كان موقف الفلاسفة والمتكلمين من قوله تعالى : (لا أحب الآفلين) . ولقد حاد هؤلاء عن جادة الصواب فى هذه الآية لأمور كثيرة منها :

أولا — أن هذا افتراء ظاهر على لغة العرب ، فمن المعلوم لكل متعمق فى كتب اللغة أن الأفول ليس هو الإمكان ولا هو الحركة ، سواء

---

(١) الرازى . محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٦١

(٢) القسطاس المستقيم ٢٨ ، ٢٩

(٣) ابن رشد . مناهج الأدلة ص ١٤٠

(٤) تفسير الجصاص ٣ — ٣

(٥) ابن حزم . الفصل فى الملل والأهواء والنحل ٢ — ١٧٣

كانت هذه الحركة مكانية كالانتقال من مكان إلى مكان ، أو حركة فى الكم كالنمو ، أو حركة فى الكيف كالاسوداد والابيضاض ، وليس هو التغير أيضا ، فلا يسمى فى اللغة كل متحرك أو متغير آفلا ، ولا يقال للمصلى والماشى : آفل ، مادام متحركا فى مشيه وصلاته .

وإنما المعروف فى كتب اللغة أن « أفل » بمعنى غاب وا تحجب ، وأفلت الشمس تأفل وتأفُل أفولا أى غابت .

ثانياً : أن إبراهيم الخليل لم يكن يقصد الاستدلال بمجر الحركة على نفى الربوبية ، ولو كان يقصد ذلك ، لكفاه تحركها من حين بزوغها دليلا على ما أراد ، لأن الكواكب والشمس والقمر كانت تتحرك فى بزوغها ، وهذا التحرك هو ما يسمونه بالتغير ، فلو كان إبراهيم يقصد الاستدلال بالحركة على نفى الربوبية ، لكان قد قال ذلك من حين بزوغها ، وهو لم يقل ذلك لما رأى الكواكب تتحرك من مشرقها إلى مغربها ، بل قال ذلك لما رآها قد أفلت وغابت عن عين عابدها .

ثالثاً : « إبراهيم » لم يستدل بالآية على إثبات الصانع ، بل كان يستدل بها على نفى الشريك وإبطال عبادة ما سوى الله ، لأن قومه كانوا مقرين بالصانع ولكن كانوا يشركون فى عبادته غيره ، فقوله : (هذا ربى) سواء قاله على سبيل التقدير لتقريع قومه ، أو قاله على سبيل الاستدلال والترقى ، أو غير ذلك ، لم يكن يقصد به أن هذا رب العالمين القديم الأزلى صانع العالم ، لأن قومه كانوا مقرين بذلك ، فهم لم ينكروا صانع العالم ، وانما أشركوا فى عبادته غيره من الأصنام والأوثان والكواكب ، « وإبراهيم » يستدل بمغيب هذه الكواكب على

عدم صلاحيتها للعبادة ، لأن الذى يستحق العبادة لاينبغى أن يغيب عن عين عابده ، وهذه الكواكب لاتملك نفسها أن تمنعها من الاحتجاب والمغيب عن أعين العابدين لها ، فقول إبراهيم : (لاأحب الآفلين) كلام واضح فى دلالته على أن الآفل الذى يغيب عن عابده لحظة مايكون فى هذه اللحظة غائبا ومحتجبا ، فلا يكون معبودا فى هذه اللحظة ، لأنه لم يكن هناك من يراه فيعبده، أو يرى أثره فيتقرب إليه ويستعين به، ومن شرط العبادة أن يتوجه بها العابد إلى إله مقصود ولا يغيب عن خاطره فى جميع الأوقات ، فإذا ماغاب عن عابده ظهر بالحس حينئذ أنه لايملك لنفسه نفعا ولا ضرا . فضلا عن أن يدير شئون عابده ؛ ولهذا قال لهم «إبراهيم» فى مناظرته : (وكيف أخافُ ما أشركتُم ولا تخافُون أنكم أشركتم بالله مَا لَمْ يُنَزِّل به عليكم سُلطانا . فَأَىُّ الفريقين أحق بالأمن) ؟ ».

فهو يبين لهم أن الذى يستحق العبادةويستعان به عند نزول المصائب لايأفل ولايغيب .

فهذه هى طريقة الخليل فى نفى ألوهية الكواكب وعبادتها من دون الله ، لأن المعبود بحق يجب أن يكون دائم الوجود ، فلا ينقطع إحساس عابده به ، وهذا يناقض ماذهب إليه المتكلمون فى تأويل الأفول بالحركة.

رابعاً : تأويل «ابن سينا» للأفول بالإمكان يجعل الاستدلال بالآية أكثر فسادا منقول المتكلمين، لأنه فسر الأفول بالإمكان ، وجعل كل ماسوى الله ممكنا لم يزل ، فيكون أفول الشمس والقمر والكواكب وصفا لازما لها ، أى أنها ممكنة لم تزل ، بمعنىأنها آفلة لم

تزل ، وقول إبراهيم يناقض ذلك لأنه بين أنها غابت وأفلت بعد أن لم تكن آفلة .

يقول ابن سينا فى «الإشارات» : قال قوم إن هذا الشئ المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه ، لكن إذا تذكرت ماقيل فى شرط واجب الوجود ، لم تجد هذا المحسوس واجبا ، وتلوت قوله تعالى : (لا أحب الآفلين) فإن الهوى فى حظيرة الإمكان أفول ما »[1] .

والعرب لم تسم كل موجود مخلوق آفلا ، ولا كل موجود بغيره آفلا ، ولا كل ممكن آفلا ، فهذا افتراء ظاهر على اللغة

وقصة «الخليل» حجة على «ابن سينا» ، لأن «إبراهيم» لما رأى القمر بازغا قال : هذا ربى ، ثم أفل القمر ، فقال : لا أحب الآفلين . وكذلك الشمس ، فلما أفلت قال : لا أحب الآفلين ، فتبين من ذلك أن هذه الكواكب أفلت بعد أن لم تكن آفلة ، وابن سينا يفسر الأول بالإمكان ، ويجعل الإمكان وصفا لازما لها لا يحدث لها بعد أن لم تكن ، «وإبراهيم» لم يرض عبادتها ولم ينف حبها إلا لأفولها بعد أن كانت . فما استدل به ابن سينا ، يناقض ما استدل به إبراهيم .

ويعجب «ابن تيمية» من الرازى حين يذكر فى تفسيره «مفاتيح الغيب ٤/٧٧» هذا الرأى ويقول إنه قول المحققين ، فإن استعارة

---

(١) الإشارات والتنبيهات ٣ / ١٠٢ ، ١٠٣

« ابن سينا » لفظ الهوى والحظيرة ، لا يوجب تبديل اللغة ، وإذا اصطلح هؤلاء على استعمال معين للفظ ، فإن هذا لايوجب حمل اللغة عليه ولا أن يتأول عليه كتاب الله[١] .

ثالثا : نقد طريقتهم فى التنزيه :

تفرع على طريقة المتكلمين فى الاستدلال على وجود الله تعالى أن جعلوا عمدتهم فى تنزيه الرب سبحانه عن النقائص هو نفى الجسمية وما يستلزم ذلك من الصفات ، لأنهم قالوا بحدوث جميع الأجسام لملازمتها للأعراض التى هى الصفات ، فيجب أن يكون الرب منزها عن كل صفة تستلزم التركيب أو الجسمية ، ومن هنا قالوا بنفى جميع الصفات الثبوتية على خلاف بينهم فى تفصيل القول فى ذلك ، بالإضافة إلى نفيهم جميع الصفات السمعية إذا استثنينا أبا الحسن الأشعرى والباقلانى .

وهذا المنهج فى التنزيه ليس بسديد ، لأننا لو جعلنا تنزيه الرب عن سمات المحدثين معلقا بنفى الجسمية ومستلزماتها ، لم نكن قد نزّهنا الرب عن شئ من النقائص مطلقاً ، لأن نفاة الصفات لابد أن يثبتوا شيئا ولو صفة الوجود ، فلو جعلنا تنزيه الرب معلقا بنفى الجسمية ومستلزماتها لكان لنا أن نقول فى صفة الوجود التى يثبتونها نظير ما قالوه هم فيما نفوه من الصفات لأجل تلك العلة .

---

(١) انظر فى موقف ابن تيمية من الاستدلال بهذه الآية : العقل والنقل ١ / ٥٦ – ٦٣ ، ص ١٩٣ – ١٩٩ ، ج ٤ ص ١٧٢ ومواضع أخرى منه . منهاج السنة النبوية ١ / ١٤١ ، ١٤٢ شرح حديث النزول ١٦٢ – ١٦٣ ، مجموع فتاوى ابن تيمية « الرياض » ٥ / ٥٤٧ ، بغية المرتاد ٧١ – ٧٣ ضمن الجزء الخامس من الفتاوى الكبرى ط . الكردى ١٣٢٨ هـ .

فنفى الجسمية لايصح أن يكون سببا يناط به تنزيه الرب سبحانه ، لأننا لو استقرأنا أقوال النفاة وسبب نفيهم لم نجد لديهم علة قد نفوا الصفة لأجلها إلا وهى موجودة فى المعنى الذى تأولوا عليه الصفة أوحملوا عليه الآية .

فالذين يثبتون الصفات الثبوتية وينفون الخبرية كالاستواء أو العلوّ لأن إثباتها يستلزم الجسمية يقال لهم إن العلم والحياة والقدرة والإرادة لاتقوم إلا بما هو جسم ، ولا يجوز لهم أن يقولوا إن هذه الصفات الثبوتية يجوز أن يتصف بها ماليس بجسم ، لأن من حق مثبتى الصفات الخبرية أن يقولوا لهم : ونحن نقول إن الاستواء والعلوّ يجوز أن يتصف بها ماليس بجسم أيضا .

وإذا جاز لنفاة الوجه واليدين أن يحتجوا لنفيهم بأن هذه أبعاض تستلزم التركيب ، جاز لمن يثبتها أن يقول لهم : وأنتم تثبتون العلم والسمع والبصر وهذه أعراض تستلزم التركيب أيضا .

فإذا جوزتم لأنفسكم أن تصفوه بالسمع والبصر مع أنكم تسمون الصفات أعراضا ، جاز لنا أن نصفه بما وصف به نفسه وإن كانت تسمى فى عرفكم أبعاضا .

والمعتزلة حين يثبتون الأسماء وينفون الصفات لهذه العلة ، لامناص لهم من ذلك الإلزام لأنه يجوز لمعارضهم أن يقول لهم : لايتصور حيًا عليما قادرا إلاجسما . فإذا جاز للمعتزلة أن يثبتوا مسمى بهذه الأسماء ليس جسما ، جاز لمثبتة الصفات أن يقولوا نحن نثبت موصوفا بهذه الصفات ليس جسما .

ولابد لجميع المتكلمين والفلاسفة أن يثبتوا فاعلا صانعا للعالم ، ويجوز لكل عاقل أن يقول : إن الفاعل الصانع لايكون إلا جسما يقول «ابن تيمية» :

«فقد تبين أن قول من نفى الصفات أو شيئا منها لأن إثباتها تجسيم قول ، لا يمكن أحد أن يستدل به ، بل ولا يستدل أحد على تنزيه الرب عن شيء من النقائص بأن ذلك يستلزم التجسيم ، لأنه لابد أن يثبت شيئا يلزمه فيما أثبته نظيرما ألزمه غيره فيما نفاه[1]» .

فمثل هذه الطريقة فى التنزيه لا تفيد شيئا فيه .

والمتكلمون يستعملون لفظ الجسم بمعنى لم يعرف فى لغة العرب المتقدمين وأدخلوا فى مسمياته أمورا لم تكن معروفة بينهم فى مسمى الجسم ..

فالجسم فى اللغة هو البدن ،والله منزه عن ذلك. والمتكلمون والفلاسفة يستعملون الجسم فيما هو أعم من ذلك . فيقولون : هو المركب من الجواهر الفردة ، أو من المادة والصورة فمن أراد بالجسم هذا المعنى وقال إنه المراد عند العرب ، فقد أخطأ فى ذلك ، ومن نفى هذا التركيب عن الله ، فقد أصاب فى النفى لكن أخطأ فى التسمية ، وينبغى أن يستعمل فى ذلك عبارة تبين المعنى المقصود وتكون نصا فى المراد .

وقد يريدون بالجسم كل مايشار إليه ، وترفع إليه الأيدى عند الدعاء .

---

(١) العقل والنقل ١ / ٧٤

وقد يريدون به ماتجوز رؤيته .

وقد يريدون به القائم بنفسه .

يقول ابن تيمية : «ولا ريب أن الله موجود قائم بنفسه ، وترفع إليه الأيدى عند الدعاء كما فطر على ذلك جميع عباده ، ولاريب أنه تجوز رؤيته فى الآخرة كما أخبر بذلك فى كتابه ، فإذا سموا هذه المعانى تجسيما ، فلا ينبغى أن نترك ماأخبر الله به عن نفسه فى كتابه ونذهب إلى تأويلها لمجرد هذه التسميات الحادثة المبتدعة »[1] .

والواجب فى ذلك أن نفصل ما فى لفظ الجسم من إجمال وإبهام ففى الصحاح للجوهرى :

قال أبو زيد : الجسم : الجسد ، وكذلك الجسمان والجثمان .

وقال الأصمعى : الجسمان والجثمان : الجسد ، والأجسم الأضخم .

وقال ابن السكيت : تجسمت الأمر أى ركبته أجسمه .

ولفظ الجسم قد ورد فى القرآن فى موضعين :

الأول : (وَزَادَهُ بَسْطَةً فى العلم والجسم) س البقرة : ٢٤٧

والثانى : (وإذا رأيتهم تُعْجِبُك أجسامهم) س المنافقون : ٤

---

(١) انظر نقد ابن تيمية لهذه الألفاظ المجملة : الكلمات النقليات مخطوط ص ٣٠ ، ٣١ مجموع الفتاوى ٥/٦٤ ، ٢٧٦ ، ٢٩٨–٣٠٠ ، العقيدة الحموية ٤٥٨ من مجموع الرسائل الكبرى سورة الإخلاص ٦٨–٧٨ ط . المنيرية نقض المنطق ١٢٥ ، منهاج السنة ٢ – ١٤٥ ، ٤٢١–٤٢٥ الفرقان بين الحق والباطل ١٢٦ .

وفى هذين الموضعين لم يقصد القرآن شيئا من هذا المعنى الذى أشار إليه هؤلاء المتكلمون من أنه ما تركب من الجواهر الفردة ، أو من المادة والصورة ، وعلى من أراد البيان فى ذلك أن يسأل هؤلاء .

ماذا تعنون بالجسم ؟ فإذا أرادوا به معنى فاسدا ، وجب أن ينزه الله عنه .

وإذا عنوا به معنى قد ثبت اتصاف الله به فى الكتاب أو السنة ، فلا يجب أن تنفى هذه المعانى الثابتة لمجرد هذه التسميات المحدثة ، ويكفى فى ذلك أن يقال : هو كما وصف نفسه لا كما وصفه هؤلاء ، وما وصف نفسه به لا يستلزم التجسيم .

فهذه الطريقة فى التنزيه مبنية على التلبيس والإبهام فى استعمالات الألفاظ فى غير ما وضعت له ، ولو فرض صحة هذه التسميات لدى المتأخرين من أهم هذه الاصطلاحات ، فإن العرب لم يلاحظوا هذه المعانى فى مسميات الجسم ولم يعتبروها ، بل إثبات هذه المعانى اصطلح عليه طائفة معينة من أهل النظر ، ولا يجب أن يكون مسمى اللفظ فى اللغة عند إطلاقه وقفا على طائفة معينة ، أو ما لا يعرفه إلا بعض الناس ، ومن التعسف أيضا أن نعتبر هذا المعنى الاصطلاحى هو المعنى العام للفظ وأن نفسره به .

وفضلا عن ذلك فإن المتكلمين قد جمعوا فى منهجهم فى التنزيه بين التشبيه والتعطيل .

فهم وقعوا فى التشبيه أولا ، حيث لم يفهموا من آيات الصفات إلا مايليق بالمخلوق المحدث ، ولم يفهموا منها صفة تليق بذاته المقدسه .

ثم عطلوا – ثانيا – بنفيهم ما وصف الله به نفسه لظنهم أن ذلك من صفات المحدثين ، ثم تأولوا آيات الصفات على مذهبهم فى النفى .

ثم وقعوا بعد ذلك فيما فروا منه ، حيث وصفوه بالسلب والنفى ، فشبهوه بالمعدومات التى لا وجود لها خارج الأذهان ، وظنوا أن ذلك أكمل وأبلغ فى التنزيه من وصفه بما وصف به نفسه .

ولو أنصف المتكلمون لسلكوا فى ذلك منهجا علميا وعقليا ، بأن يفرقوا بين إطلاق اسم ما على الله تعالى وبين إطلاقه على شىء من المحدثات ، لأنه من العسير بل من المحال قياس الغائب على الشاهد ، فالعالم موجود ، والله موجود ، ولا يلزم من اتفاقهما فى مسمى الوجود تماثلهما فى حقيقة الوجود ، والروح موجودة والبعوضة موجودة ، ولا يلزم من اتفاقهما فى مسمى الوجود تماثلهما فى حقيقته، بل يجرد الذهن من ذلك معنى كليا مشتركا هو مسمى ذلك الاسم عند إطلاقه عن التخصيص والتقييد .

وإذا قيل : موجود – على شىء ما – وقيل على شىء آخر : موجود ، فوجود كل منهما خاص به عندما يضاف إليه ويقيد به ، فلا يشركه حينئذ غيره عند التقييد والإضافة ، مع أن الاسم حقيقة فيهما معا ومقول عليهما بطريق التواطؤ أو التشكيك والاشتراك المعنوى الذى تتفاضل أفراده فى المعنى المراد ليس الاشتراك اللفظى الذى تتساوى فيه الأفراد ، لأن الله سبحانه لا يقاس بخلقه ، فلا يستعمل فى حقه قياس التمثيل أو الشمول ، بل يستعمل فى ذلك قياس الأولى الذى تتفاضل فيه الأفراد فى المعنى المراد .

ولهذا سمى الله نفسه بأسماء ، ووصف ذاته بصفات ، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء ووصف بعضهم بصفات ، فأسماؤه وصفاته إذا أضيفت إليه فهى مختصة به ، لا يشاركه فيها غيره ، وكذا صفات مخلوقاته إذا أضيفت إليهم ، فهى مختصة بهم ، ولم يلزم من اتفاق الاسمين الاسمين أو الوصفين عند الإطلاق عن الإضافة والتخصيص اتفاقهما أو تماثلهما فى الحقيقة عند الإضافة ، بل كل صفة تتبع موصوفها عندما تضاف إليه وتخصصه .

فالله سبحانه سمى نفسه رؤوفا رحيما ، وسمى نبيه محمدا — صلى الله عليه وسلم — : (بالْمُؤْمِنِينَ رؤُوف رحيم) ووصف نفسه بالسمع والبصر والحياة ، وجعل للانسان سمعا وبصرا وحياة ، وليست حقيقة هذه الصفات فى الخالق كحقيقتها فى المخلوق ، بل كل صفة تتبع موصوفها كمالا ورفعة ، والله سبحانه وتعالى ليس كمثله شىء فى ذاته ، وكذلك الأمر فى صفاته فهو ليس كمثله شىء فيها

أما إذا أطلق الاسم أو الصفة وجرّد عن التقييد والإضافة ، فحينئذ لا يكون له وجود إلا فى الأذهان ، ولا تحقق له فى الخارج ، والعقل يفهم من هذا المعنى المطلق قدرا مشتركا بين المسميين .

ولا بد من هذا فى جميع ما وصف الله به نفسه مما هو موجود فى الإنسان وصفته ، فيفهم من ذلك المعنى ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق وما دل عليه بالإضافة والاختصاص المانع من مشاركته غيره له فيما هومختص به .

وهذا منهج سلكه « ابن تيمية » فى نقده لطريقة المتكلمين فى التنزيه ، إثبات بلا تشبيه ، وتنزيه بلا تعطيل ، أو كما قال هو : إثبات مفصل ونفى مجمل ، لأن الأدلة السمعية والعقلية إنما نفت المماثلة فى المعنى المشترك بينه وبين عباده مما يختص بوجوبه أو جوازه أو امتناعه.

وأما الذى نفاه هؤلاء بناء على تصورهم لواجب الوجود فإنه ثابت بالشرع والعقل، وتسمية هذا الإثبات تشبيها أو تجسيما نوع من التمويه والتلبيس . ويقول ابن تيمية : « وبهذه الطريقة فى التنزيه أفسد هؤلاء على المؤمن عقله ودينه ، فبقى حائرا بين النفى والإثبات ، فلا يهون عليه أن ينفى الصفات الإلهية ويتأولها حرصا منه على إثباتها كما أثبتها الله لنفسه ، ولا يهون عليه أيضا أن يطلق هذه المسميات المنكرة المحدثة على الله كالتجسيم والتركيب لقولهم إن الإثبات يستلزمها ، ولو علموا أن الله لا تضرب له الأمثال بخلقه ، وفرّقوا بين ماله من الصفات وبين ما لخلقه ، لكانوا بذلك أقرب إلى الصواب .

ثم يلخص « ابن تيمية » نقده لمسالك المتكلمين فى التنزيه فى قوله بأن هذه الطريقة لا يقرها عقل ولا دين للأمور الآتية :

أولا : أن هذه الطريقة قائمة على النفى المحض والسلب التام ، والنفى المحض عدم محض ليس فيه شئ من الكمال حتى يكون مدحا يوصف الله به ، وهو سبحانه موصوف بالإثبات والنفى المتضمن للإثبات ، ولم يوصف فى كتابه بنفى محض إطلاقا ، لأن النفى إذا لم يتضمن إثباتا فليس مما يتمدح به ، وعامة ما وصف الله به نفسه من النفى متضمن للإثبات الذى فيه كمال يوصف به كقوله تعالى :

(لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُه سِنَةٌ ولا نَوْمٌ) إلى قوله : (ولا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا) .

ومعلوم أن نفى السِّنَة والنوم متضمن إثبات كمال الحياة والقيام ، ولا يؤوده حفظهما يتضمن إثبات كمال قدرته ، وإذا تأملت ذلك فى جميع موارد النفى التى وصف بها ، وجدت كل نفى لا يستلزم إثباتا لم يصف الله به نفسه .

أما الذين نزهوه بطريقتهم فى النفى والسلب ، فلم يثبتوا فى الحقيقة إلٰها محمودا ، بل ولا موجودا إلا فى الأذهان .

ثانيا : أنهم اعتمدوا فى تنزيههم على مجرد نفى التشبيه ، والاعتماد فى ذلك على مجرد نفى التشبيه ليس بسديد ، لأنه ما من شيئين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز ولايلزم من الاشتراك أو المشابهة ، المماثلة فى حقيقة المعنى المشترك بينهما . ولو اعتمدوا فى تنزيه الله على نفى النقائص والعيوب ونحو ذلك مما هو مقدس عنه لكان أصوب لأن هذه طريقة عقلية وشرعية معا ، فيثبتون له ما يستحق من صفات الكمال مع نفى المماثلة فى ذلك ، وهذا هو حقيقة التنزيه ، فيوصف بما وصف به نفسه على أن لا يماثله غيره فيما هو من خصائصه .

ثالثا : هذه الطريقة فى التنزيه ألجأتهم إلى تأويل آيات الصفات بحجة أن ظاهرها لايفهم منه إلا ما يدل على صفات المحدثين .

وهذا خلاف ما عليه سلف الأُمة ، فإن الله أعلم وأحكم من أن يخاطب عباده بخطاب ظاهره ضلال وإلحاد فى أسمائه وصفاته ، فلم يفهموا القرآن حق فهمه ، وما قدروا الله حق قدره [١] .

رابعا : نقد مذهبهم فى إثبات الوحدانية :

ذهب المتكلمون فى تصورهم الوحدانية الإلهية إلى نحو قريب مما ذهب إليه الفلاسفة إن لم يكن هو هو .

وبنى « المعتزلة » مذهبهم فى نفى الصفات على أساس أنه لو وصف بصفة ، لَلَزِمَ من ذلك أن تشاركه هذه الصفة فى القدم ، والقديم عندهم لا يكون إلا واحدا ، وكما عبر الفلاسفة بالواجب عن الصانع ، عبر عنه المعتزلة بالقديم ، والواجب عند الفلاسفة لا يكون إلا واحدا وكذلك القديم عند المعتزلة لا يكون إلا واحدا .

ثم جعل المتكلمون التوحيد ثلاثة أنواع :

النوع الأول : وحدة الذات :

فقالوا هو واحد فى ذاته لا قسيم له ، وفسروا هذا النوع من التوحيد بأنه تعالى لا يجوز وصفه بصفة ثبوتية ، لأن ذلك يقتضى الكثرة فى القدماء ، فأرجعوا جميع الصفات إلى صفتى العلم والحياة أو العلم والقدرة ، ثم قالوا إن صفاته عين ذاته أو هى أحوال له [٢] .

(١) ابن تيمية . الرسالة التدمرية ٢٥ — ٧٤ ، مجموع الفتاوى ٥ — ٤٢٥ ، شرح حديث النزول ٦٥ منهاج السنة ٢/١ — ٤٤٣ ط . د . رشاد سالم ، مجموع الرسائل والمسائل ٣ — ٣١ .

(٢) الشهرستانى . الملل والنحل ١ — ٦٤ ، ٧٠ — ٧٣ ، ٩٧ — ١١٣ ، ١٢٢ ط . الأزهر ١٩٦٦ م

وفسروا لفظ الأحد فى قوله تعالى : (قل : هو الله أحد) بأن الأحد هو الذى لا صفة له ولا قسيم له فى ذاته ولا جزء له[١] ، وحملوا هذا اللفظ على معان مجملة وقالوا : إن هذا معنى لفظ الأحد فى لغة العرب ، والقرآن قد استغنى عن هذه المعانى بوصفه تعالى بأنه : أَحَدٌ ، صَمَدٌ ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ، وَلَمْ يَكُنْ لَهَ كُفُوًا أَحَدٌ .

ولا يوجد فى كلام العرب مطلقا أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى أحدا أو واحدا سواءٌ فى النفى أو الإثبات .

بل المنقول المتواتر عن العرب أن لفظ الأحد يطلق على الذات الموصوفة بالصفات الخاصة بها والقرآن قد نزل بهذه اللغة وعلى هذه العادة فى الخطاب .

وفى القرآن آيات كثيرة ذكر فيها لفظ الأحد مسمى به من هو موصوف بصفات قائمة به ، قال تعالى : (ذَرْنِى وَمَنْ خلقت وَحِيدًا) ، (وَإِنْ كانت وَاحِدَةً فلها النِّصْف) ، (وَإِنْ أَحَدٌ مِن المشركين استجارك فَأَجِرْهُ) ، (وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحدًا) ، (وَلَا أُشْرِكُ بربى أحدا) إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة .

ولفظ الأحد فى هذه الآيات يراد به أشخاص موصوفة بصفات قائمة بهم ومميزة لهم عمن سواهم ، فإذا كان لفظ الأحد لا يطلق على ما قامت به الصفات ولا على شىء من الأجسام التى تقوم بها الأعراض لم يكن فى الوجود مسمى يصح أن يطلق عليه لفظ الأحد سوى الله ،

---

(١) انظر فى تفسير لفظ الأحد : أساس التقديس فى علم الكلام للرازى ١٦ — ١٨ .

لا من الملائكة ولا من الإنس والجن ، بل لا يكون فى الوجود من من يصح إطلاق لفظ الأحد عليه فى النفى أو الإثبات ، فإذا قيل : (لَمْ يَكُنْ له كُفُوًا أحد) لم يكن فى هذا نفى مكافأة الرب إلا عمن لا وجود له ، ولم يكن فى الموجودات كلها ما يصح الإخبار عنه بأنه ليس كفوًا لله .

وكذلك قوله : (ولا أُشْرِكُ بربي أحدا) . (ولا يُشْرِكْ بِعبادةِ ربّه أحدًا) ، فإنه إذا لم يكن لفظ الأحد مستعملا إلا فيما لا ينقسم ولا ينصف ، لم يكن هناك ما يدخل تحت مسمى هذا اللفظ حتى يقال : (لا أُشرك بربي أحدا) فيكون معنى الآية ولا أُشرك بربي ما لم يوجد .

يقول ابن تيمية : « إن اللغة التى نزل بها القرآن لفظ الواحد والأحد فيها يتناول الموصوفات بل يتناول الجسم الحامل للأعراض ، ولم يعرف أنهم أرادوا بهذا اللفظ ما لم يوصف أصلا ، بل ولا عرف منهم أنهم يستعملونه إلا فى الجسم ، بل ليس فى كلامهم ما يبين استعمالهم له فى غير ما يسميه هؤلاء جسما ، فكيف يقال لا يدل إلا على نقيض ذلك ، ولم يعرف استعماله إلا فى النقيض الذى أخرجوه منه ، وهل يكون فى تبديل اللغة والقرآن أبلغ من هذا»[1]

---

(١) ابن تيمية : العقل والنقل ١ — ٦٤ — ٦٦

النوع الثانى : توحيد الصفات :

وهو قولهم لا شبيه له فى صفة من صفاته ، وقد أدرجوا فى مسمى هذا النوع من التوحيد نفى الصفات ، فمن أثبت صفة صار عندهم مشبها ، وزاد بعضهم : فلم يصفه لا بنفى ولا إثبات ، فشبهوه بالممتنع والمعدوم .

ويذهب « ابن تيمية » إلى أنه لا يوجد أحد أثبت قديما مماثلا لله فى صفة من صفاته ، أو قال إنه يشاركه فيها أحد من خلقه ، بل من شبه به شيئا من مخلوقاته فإنما يشبهه فى بعض الأمور وليس على وجه المماثلة ، لأنه يمتنع عقلا أن يكون له مثل فى مخلوقاته يشاركه فيما يجب أو يجوز أو يمتنع .

ثم من المعلوم أن كل موجودين لا بد بينهما من قدر مشترك ، كاتفاقهما فى مسمى الوجود مثلا والقيام بالنفس ونحو ذلك ، ونفى ذلك القدر من المشابهة يؤدى إلى التعطيل كما ذهب إلى ذلك الفلاسفة ، فلا بد من إثبات خصائص الربوبية فى كل ما يتصف به مما هو مشترك بينه وبين عباده ، ولولا ذلك القدر المشترك لما استطعنا أن نفهم معنى ما خوطبنا به من الصفات الإلهية ، فنثبت له صفاته على وجه لائق به ، لأنه ليس كمثله شئ ، ولما لم يكن فى إثبات ذاته مماثلة بينها وبين بقية الذوات ، فكذلك صفاته ليس فى إثباتها مماثلة لصفات غيره ، فلزم من توحيد هؤلاء تعطيل الصفات وتأويلها .

النوع الثالث : توحيد الأفعال :

وهو أشهر الأنواع عند المتكلمين بمعنى أنه واحد فى أفعاله لا شريك له فيها ، وأشهر ما قدمه المتكلمون من أدلة على هذا النوع هو دليل التمانع الذى قرره الجوينى على النحو التالى :

« لو افترضنا وجود إلٓهين قادرين على الفعل والترك ، وأراد أحدهما تحريك الجسم ، وأراد الآخر تسكينه وقصد كل منهما إلى تنفيذ مراده ، فلا يخلو الأمر من وقوع أحد الاحتمالات الثلاثة الآتية .

الاحتمال الأول : تقدير حصول مراد كل منهما وذلك محال ، لما يلزم عليه من اجتماع الضدين .

الاحتمال الثانى : تقرير ارتفاع مراد كل منهما ، وذلك محال أيضا لامتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون ، ولو صح وقوع هذا التقدير لما استحق كل منهما أن يكون إلٓها لعجزه عن تنفيذ مراده .

الاحتمال الثالث : تقدير نفاذ مراد أحدهما دون الآخر ، وحينئذ فالذى نفذ مراده هو الإله القادر دون غيره »[1] .

وهذا الدليل هو المذكور فى جميع كتب الكلام والمعتمد عند جميعهم فى الاستدلال على الوحدانية ، ثم ظنوا أنه هو الدليل المذكور فى الآية الكريمة : (لَوْ كان فيهما آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتا) ، فقالوا : إن هذا دليل التمانع .

---

(١) الجوينى . الشامل فى أصول الدين . كتاب التوحيد ٣٥٢ ط. الأولى . تحقيق د. على سامى النشار وآخرون .

« وابن تيمية » يوافق المتكلمين على أن الدليل المذكور دليل عقلى ، وبرهان تام على امتناع صدور العالم عن فاعلين قادرين صانعين له . ولكنه ليس هو الدليل المذكور فى الآية ، وليست الآية مسوقة لتقرير ما يسمى بدليل التمانع ، وإنما جاءت لتقرير وحدة الألوهية ، ومطلوبها هو نفى الكثرة فى الألوهية ونفى أن يكون هناك شريك يعبد مع الله ، وهذا المطلوب الذى سيقت لأجله الآية ليس مما يستدل عليه بدليل التمانع الذى ذكره المتكلمون .

ودليل التمانع إنما يستدل به على نفى التعدد فى الربوبية ، وفرق كبير بين مطلوب الآية وبين مطلوب المتكلمين .

فمطلوب الآية هو : الاستدلال على وحدة الألوهية بفساد العالم : لو وجد من يستحق العبادة مع الله .

ومطلوب المتكلمين : هو نفى أن يكون هناك رب آخر صانع للعالم .

ومن الإنصاف أن نشير هنا إلى أن « ابن رشد » قد تعرض لنقد هذا الدليل فى « مناهج الأدلة » وبيّن أن الدليل الذى تؤدى إليه الآية غير الدليل الذى استنتجه المتكلمون منها ، وبيّن أن الآية لا تشتمل على دليل التمانع .

ولكن « ابن رشد » لم يتنبه إلى الفرق بين مطلوب الآية وبين مطلوب دليل التمانع ، وقال : إن العالم ليس بفاسد ، إذًا هناك إله واحد ، ولهذا لم يفرق بين توحيد الربوبية الذى يستدل عليه بدليل

التمانع وبين توحيد الألوهية الذى سيقت لأجله الآية الكريمة ، وهذه التفرقة نجدها واضحة وحاسمة فى مذهب « ابن تيمية » ، فهو يفرّق بين نوعين من التوحيد .

النوع الأول : توحيد الربوبية بمعنى أن صانع العالم واحد لا شريك له . وهذا النوع من التوحيد كان معروفاً لدى مشركى العرب ، وكانوا مع شركهم يقرون بأن الله رب كل شىء وخالقه ، ولقدسجل القرآن اعترافهم بذلك فى كثير من الآيات (وَلَئِنْ سألتهم مَنْ خلقهم لَيَقُولُن الله) ، (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض لَيَقُولُنَّ الله) بل عامة من أشرك مع الله غيره فى عبادته كان يعترف بأن معبوده مملوك ومخلوق لصانع هذا العالم ، كما كان يقول المشركون فى تلبيتهم « لبيك لا شريك لك ، إلا شريكا هولك ، تملكه وما ملك » وإنما كان الشرك الذى وقع فى العالم هو اتخاذ آلهة كثيرة تعبد مع الله واتخاذ وسائط بينه وبين خلقه ، وهذا الشرك هو الذى جاءت لأجله الرسل ، وأنزلت لإبطاله الكتب وأقيمت الأدلة والبراهين لإبطاله .

النوع الثانى : توحيد الإلٰهية وهو ألا يعبد مع الله غيره ، وهو متضمن للنوع الأول ،فكل توحيد للإلٰهية هو توحيد للربوبية ولا عكس .

وفى هذا النوع يتحقق قول المسلم : « لا إله إلا الله » ، وذلك بألا يشرك بعبادة ربه أحداً ، وأن يقيم الدين كله لله .

ولم يتعرض المتكلمون لهذا النوع من التوحيد ، ولم يتنبه أحد منهم إليه مع أنه قطب رحى القرآن ،لأنه يتضمن التوحيد فى العلم والقول ، والتوحيد فى الإرادة والعمل فالأول كما فى سورة الإخلاص ،

فهى توحيد محض يتضمن نعوت الكمال لله وإثبات صفاته وأسمائه ولقد استغنى بها القرآن عن الألفاظ المجملة والمعانى المبهمة التى استعملها المتكلمون .

والثانى كما فى سورة « الكافرون » فإنه يتضمن إخلاص الدين كله لله ، ولذلك كانت سورة « الإخلاص » تعدل ثلث القرآن لأنها براءة من التعطيل بإثبات صفات الله وأسمائه وبراءة من الشرك بإخلاص العبادة كلها لله .

والمتكلمون لم يفرقوا بين هذين النوعين من التوحيد وخلطوا فى دليلهم بين معنى الألوهية وبين معنى الربوبية ،وظنوا أن الألوهية هى القدرة على الاختراع ، ومن أقر بأن الله هو القادر على الاختراع دون غيره ، فقد أخلص الدين كله لله ، ومن هنا لجأوا إلى تقرير أدلة الربوبية وظنوا أنها المذكورة فى الآية الكريمة : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفَسَدَتَا) وليس الأمر كما ذهبوا إليه ، بل الإله الحق هو الذى يستحق أن يعبد دون غيره ، فهو إله بمعنى مألوه لا بمعنى آلِهٍ ، وتوحيد الألوهية هو الذى جاءت لإقراره الرسل وأنزلت الكتب وأقيمت البراهين لدفع الشرك الواقع فيه .

وهذا لب التوحيد وجوهره ، وبه نيطت وظيفة كل رسول كما قال تعالى : (وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِن رُسُلِنَا ، أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرحمن آلِهَةً يُعْبَدُون ؟) ، (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إلاَّ نُوحِى إليه أنَّه لا إله إلاَّ أنا فَاعْبُدُون) وكان كل رسول يوجه هذا النداء إلى قومه : اعبدوا الله مالكم من إله غيره .

والشرك الذى وقع فى هذا النوع هو الذى سيقت الآية لإبطاله ، وهو الذى تبرأ منه « إبراهيم » - عليه السلام - حين قال لقومه : (إنَّنِى بَرَاءٌ مِمَّا تعبدون) .

أما الاعتراف برب خالق للعالم ، فهذا قد أقر به المشركون ، ولم تأت الآية لتقرير هذا النوع ، ولو كان الإقرار بالربوبية وحدها كافيًا فى الإيمان لما كان المشركون مع إقرارهم بها مشركين ولخرجوا بإقرارهم بالربوبية عن مسمى الشرك .

وهم لم ينكروا على « محمد » دعوته إلى رب واحد خالق للعالم ، وإنما أنكروا عليه أن جعل لهم الآلهة إلها واحدًا ، وكان الرسول - عليه الصلاة والسلام - يقول : (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) ، ولم يقل أمرت أن أقاتلهم حتى يقروا برب واحد .

وأدلة المتكلمين على الوحدانية لا ترقى بحال إلى تقرير هذا النوع من التوحيد الذى هومناط الإيمان بالله ، والذى هو غاية التوحيد الذى أراده الله ورسوله [1] .

خامسا : الأصول التاريخية لمقالات المتكلمين فى الإلهيات :

كثيرًا ما ينبهنا « ابن تيمية » إلى أن مقالات المتكلمين فى الإلهيات مبتدعة بعد عصر الصحابة والتابعين ، وكثيرًا ما ذم السلف

---

(١) انظر فى ذلك منهاج السنة ٢ / ٦٢ - ٧٢ ط. بولاق ، الرسالة التدمرية ٩٠ ، ١٠٨ العقل والنقل ١ / ٦٣ ، ٦٤ ط . الفقى ، ٤ / ٣١٨-٣٢٧ ، مخطوط بدار الكتب برقم ٨١٧ عقائد تيمور .

علم الكلام لما فيه من الابتداع : وكثيراً ما يعتبر « ابن تيمية » شخصيات مثل « الجعد بن درهم » ، « والجهم بن صفوان » ، « وبشر بن غياث المريسى » ، « ومعبد الجهنى » « وغيلان الدمشقى » رؤوس البدع وأصحاب الأقوال المنكرة فى أصول العقائد .

فإلى معبد الجهنى ترجع مقالة القدر وإنكاره ، وقد أخذها عن رجل نصرانى بالعراق أسلم ثم تنصر يقال له سوسيه[1] ، ويقول « ابن نباتة » : إن هذا الرجل كان مسيحيا فأسلم ليبث سمومه بين المسلمين ، ولما تم له غرضه تنصر ثانية[2] ، ثم أخذ هذه المقالة غيلان الدمشقى عن معبد ، وانتشرت بسببه بين المسلمين ، وكانت أول بدعة ظهرت فى الإسلام ، إذ حدثت فى خلافة ابن الزبير بعد موت معاوية ثم انتشرت هذه المقالة بعد ذلك فى الحجاز والشام والعراق والبصرة[3] ، وخاصة بين المعتزلة ، الذين عمدوا إلى تأويل الآيات التى تتحدث عن القدر والقضاء الأزلى .

أما « الجهم بن صفوان » « والجعد بن درهم » فإليهما ترجع مقالة النفى والتعطيل فى الإسلام ، فالجعد هو أول من قال بخلق القرآن ونفى الصفات ، ولما شاعت عنه هذه المقالة ضحى به « خالد بن عبد الله القسرى » بواسط ، وقال للناس ضحوا تقبل ضحايا كم ، فإنى مضح بالجعد بن درهم ، إنه زعم أن الله لم يتخذ « إبراهيم » خليلا ولم يكلم موسى تكليما ، تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً ، ثم نزل فذبحه يوم النحر .

---

(١) يكتب هذا الاسم أحيانا سيوسيويه أو سنسويه أو سوس . الإبانة لابن بطة ١١ — ٢٢٣ مخطوط رقم ١٨١ عقائد .

(٢) ابن نباته . سرح العيون ٨٣ — ٨٥ ط . بولاق ١٢٧٨ هـ .

(٣) شذرات البلاتين (رسالة الحسنة والسيئة لابن تيميه) ٢٤٢ ، والشريعة للآجورى ط. أنصار السنة ١٩٥٠ م .

والجعد قد أخذ هذه المقالة عن « أبان بن سمعان » ، وأخذها أبان عن « طالوت » ابن أخت « لبيد بن الأعصم » ، ولبيد هذا هو الذى كان ساحراً فى زمن الرسول . وكان قد أخذ هذه المقالة عن يهود اليمن .

ويقول ابن كثير : إن لبيد بن الأعصم هو أول من قال بخلق القرآن وأخذها عنه ابن أخته طالوت ، وهو أول من صنف فى ذلك ، وكان طالوت هذا زنديقا فأفشى الزندقة فى الإسلام [1] .

ومن ناحية أخرى فإن « الجعد بن درهم » كان من أهل حران ، وحران هى موطن الصابئة بقايا أهل دين السمروذ الكنعانيين ، ومذهب هؤلاء فى الرب : أنه ليس له إلا صفات سلبية أو إضافية ، أو مركب منهما ، فأخذ الجعد عنهم مذهبه فى النفى ، كما أخذ عن طالوت ولبيد مذهبه فى خلق القرآن .

يقول ابن تيمية : « فهذا أصل مقالة النفى والتعطيل فى الإسلام » .

ثم نزل الجعد بلاد الكوفة فأخذ عنه الجهم بن صفوان مذهبه فى النفى والتعطيل وخلق القرآن .

ويقول أحمد بن حنبل : « إن الجهم قد أخذ هذه المقالة أيضا عن طريق السمنية الهنود الذين لايؤمنون إلا بالحسيات ، ثم أظهر الجهم هذا المذهب فى أواخر عهد الأمويين بخراسان وترمذ ببلاد المشرق ، ولهذا كان علماء أهل المشرق أعلم بحقيقة مذهب الجهم من علماء الحجاز والشام والعراق ولهذا أكثروا من الرد عليه وبينوا فساد مذهبه .

---

(١) ابن كثير . البداية والنهاية ٩ / ٣٥٠ .

ولما تولى المأمون الخلافة وكانت ميوله نحو أهل المشرق قوى به أتباع الجهم وتلقى عنهم ما تلقاه من أصول المذهب ، ودعا الناس إلى عقيدتهم وحملهم بالقوة على القول بخلق القرآن ، وكتب إلى الناس ببغداد وهو بالثغر (بطرسوس التى ببلده سيس) سنة ٢١٨ هجرية يدعوهم إلى القول بخلق القرآن ، وكتب إلى نائبه إسحق بن إبراهيم ابن مصعب أن يحبس العطاء عن كل من لم يجبه إلى ذلك ، وأن يعزل من منصبه ، وأن ترد شهادته ، وكتب قاضيهم أحمد بن أبى داود على ستارة الكعبة : ليس كمثله شيء وهو العزيز الحكيم » ، ولم يكتب : (وَهُوَ السَّميع البصير) .

ثم كتب لهذا المذهب الذيوع والانتشار بسبب « بشر بن غياث المريسى » الذى أظهر هذه المقالة فيما بعد ، وتأول عليها كل آيات الصفات مثل آيات الوجه واليدين والمجئ والإتيان والاستواء والعلوّ ، ثم تسربت هذه التأويلات إلى كتب التفسير التى بأيدى المسلمين إلى اليوم ، كما تسربت إلى كتب أهل الكلام مثل كتب الرازى وخاصة « أساس التقديس » و « فيصل التفرقة » و « الجام العوام » للغزالى ، ومثل « الإرشاد » و « الشامل » للجوينى ، وهذه التأويلات موجودة أيضا عند « الجبائى » من المعتزلة « وابن عقيل » « وابن فورك » « وابن الجوزى » ، وكل هؤلاء تناقلوا هذه التأويلات خلفا عن سلف ولم يتنبهوا إلى أصلها التاريخى .

يقول ابن تيمية : « فهذه أسانيد الجهم ترجع كلها إلى اليهود والصابئة المشركين ، والفلاسفة الضالون هم : إما من الصائبة وإما من المشركين .

ثم لما عربت الكتب الرومية فى حدود المائة الثانية ، زاد البلاء مع ما ألقى الشيطان سلفا فى قلوب هؤلاء الضلّال ابتداء ، ولما علم الناس حقيقة قولهم نفروا منهم حتى قال عبد الله بن المبارك : « إنا لنحكى كلام اليهود ولا نحكى كلام الجهمية [1] » .

ولما نظر المتأخرون فى هذا الكلام وجدوه على خلاف مذهب السلف ، فظنوا أن السلف قد توقفوا عن الكلام فى ذلك ، ثم قالوا بأن طريقة علماء الكلام أعلم وأحكم لقولهم بالتأويل ، وأن موقف السلف أسلم لقولهم بالتوقف .

وهذه الدعوى قامت على أساس أن طريقة السلف إنما هى مجرد الإيمان بألفاظ القرآن من غير فقه لها ولا تدبر لمعناها ، وأن طريقة الخلف هى استخراج معانى النصوص وفهمها بأنواع المجازات وغرائب اللغات .

وقد أخطأ أصحاب هذه المقالة مرتين : أخطأوا حين ظنوا أن طريقة السلف هى التوقف عن فهم معنى الآية ، فحكموا عليهم بالجهل وإن كانوا قد وضعوا هذا الحكم القاسى فى ألفاظ يظنها الناس صفة مدح ، حيث قالوا : أن طريقتهم أسلم ، وأخطأوا حين قالوا : إن طريقة الخلف أعلم وأحكم .

---

(١) لا يكاد يخلو كتاب لابن تيمية إلا وتعرض فيه لأصل هذه المقالة ، وانظر على الخصوص مجموعة الرسائل الكبرى « العقيدة الحموية ١ / ٤٢٤ – ٤٣٠ ، رسالة الفرقان بين الحق والباطل ١٢٢ ، مجموع فتاوى ابن تيمية ٥ / ٢٠ – ٢٤ ، ١٤ / ٣٥١ ، سورة الإخلاص ٦٣ . وانظر أيضا التبصير فى الدين للاسفرائينى ٢٨ ، ٩٦ ط . الخانجى ١٩٥٥م الشريعة للآجورى ٢٤٢ ، تاريخ الطبرى ٨ / ٢٨٥ ، الخطط للمقريزى ٢ / ٣٥٧ » .

والحقيقة أنها لا تمتاز بعلم ولا حكمة بل هى مبنية على ألفاظ مجملة ومعان مبهمة ضللوا بها الناس[١] ، ولو علموا أصول هذه التأويلات لما مدحوها بعلم ولا بحكمة فهم قد أخذوها عن اليهود وصائبة حران .

ولهذا لم تحدث هذه التأويلات فى جملتها إلا بعيداً عن مدينة الرسول لاعتصامها بالكتاب والسُّنة ، فالكوفة خرج منها التشيع ، والإرجاء ثم انتشر بعد ذلك فى سائر الأمصار ، والبصرة خرج منها القدر والاعتزال والنسك الفاسد ، والشام خرج منها الناصبة (فرقة ناصبت العداء لآل البيت ،وهم على عكس غلاة الشيعة) ، ومن خراسان خرج التجم وهو شر البدع فى أمور العقائد ، وكان ظهور هذه البدع بحسب البعد عن دارالنبوة وتأخر العصر عنزمن الرسول وصحابته[٢] .

هذه هى الأصول التاريخية لمشكلة التأويل كما وضحها « ابن تيمية » ونستطيع أن نوجز أسباب ما أسماه : « روافد الإلحاد والزندقة التى نجم عنها القول بالتأويل » فى النقاط التالية :

١ ـ الدور الذى قام به بعض الشخصيات ممن كان لهم أهداف خاصة فى تفرقة صفوف المسلمين ـ كما أجمع على ذلك كل من تحدث عنهم ـ من أمثال الجعد بن درهم والجهم بن صفوان وغيلان الدمشقى .

٢ ـ حركة الترجمة ، وماأفسحه المأمونلها من مكانة تسابق إليها صابئة المسيحية من أهل المشرق ، مع انتصاره لمذهب الجهم فى خلق

---

(١) مجموع الفتاوى ٥ – ٨ ، ١٠٨ .

(٢) ابن تيميه « صحه أصول مذهب أهل المدينة ط . الامام بدون تاريخ .

القرآن ، فلقد ساعد ذلك على انتشار الآراء المبتدعة وعلى الترويج لها وحملت عليها آيات القرآن تعسفاً بدعوى التأويل .

٣ – ثم تلى ذلك حركة المزج بين الفلسفة والدين وجهد المسلمون أنفسهم أن يلبسوا معانى اليونان ألفاظاً إسلامية موهوا بها على الناس ، وأحسن الناس الظن بما كتبه « الفارابى » « وابن سينا » « والطواسى » وأخذوا بآرائهم فى أصول العقائد ، وحملوا ألفاظ القرآن على اصطلاحات هؤلاء .

٤ – وبين هؤلاء وأولئك تسربت مقالات الباطنية والقرامطة – الإسماعيلية ، وانتشرت بين رجالات التصوف وظهر القول بالظاهر ، والباطن ، واستعمل الرمز فى تأويل القرآن ، وبينما تأول الباطنية النصوص فى ضوء قولهم بالإمام المعصوم أخذ القرامطة فى تأويل الأمر والنهى بغية إبطال الشريعة وتحلل الناس منها .

٥ – ثم هناك العامل المذهبى الذى لم يخل منه شخص من علماء الكلام أو الفلاسفة أو الصوفية ، فالكل ينتصر لمذهبه ويتعصب له ، وظهر أثر ذلك واضحاً فى تأويل آيات القرآن كل حسب مذهبه حتى لقد كفر بعضهم بعضا[1] .

وفى ضوء ما تقدم نستطيع أن نفسر موقف « ابن تيمية » من الفرق المختلفة ولماذا يفضل دائماً تسمية المعتزلة بالجهمية عندما يتحدث

---

(١) مجموع الرسائل الكبرى « العقيدة الحموية » ١ – ٤٣٥ – ٤٣٧ .

عن الصفات ، ولماذا يفضل تسمية الأشاعرة بالجهمية عندمايتحدث عن أفعال العباد أو الجبر والاختيار ، ولماذا يطلق على الأشاعرة ، أنهم مخانيث المعتزلة حينما يتحدث عن الصفات الخبرية ، ولماذا يفضل أن يطلق على الفارابي وابن سينا أنباط الروم والفرس أو أفراخ الصابئة .

لقد وضع « ابن تيمية » نصب عينيه الأصول التاريخية لمقالة كل فرقة ، وبين أن السبب الذى من أجله تدعى هذه الفرقة أو تلك — الاضطرار إلى التأويل كان سبباً خارجاً عن الإسلام ، وظنه هؤلاء ضرورة عقلية ، ولكنها فى حقيقتها عند التفصيل ليست إلا أوهاماً وظنوناً كاذبة وتخييلات على عقول الناس ، ولإيمان « ابن تيمية بأن ظاهر القرآن لابد أن يكون كباطنه سليما من التناقض ، فقد كرّس حياته دفاعاً عن قضية التأويل .

وكان له مع كل فرقة موقف فيما تدعيه من القول بالتأويل ليبين لها أنه لا ضرورة إلى التأويل ولا حاجة إلى القول بأن ظاهر القرآن كفر وضلال ، ولم يعبأ فى مواقفه مع هؤلاء جميعاً بشهرة عالم أومكانة فيلسوف ، لأنه لم يكن ممن يعرفون الحق بالرجال ، بل جعل رائده فى كل هذه المواقف هو الحق ، ولا عليه بعد ذلك أن وجده عند عدوه مادام حقًّا ، كما لم تحل شهرة عالم ومكانته بين الناس دون أن يكشف « ابن تيمية » عن حقيقة رأيه ويبين ما فيه من باطل ، ولم يتردد يوماً ما فى القول بأن هذا الرأى فاسد رغم مكانة صاحبه فى الدولة وبين المسلمين .

وسأحاول أن أتابع « ابن تيمية » فى مواقفه من الفرق التى جمعها القول بالتأويل ، وأن اختلفت بعد ذلك فى المصدر الذى اضطرها إلى هذا الرأى أو ذاك فى تأويل الآية لنرى هل كان سبب التأويل عندها لخدمة نص قرآنى أم كان لخدمة فكرة أو مذهب معين ؟ وهل كان صحيحاً ما ادعاه هؤلاء أن العقول تعارض ما جاء به الرسول ؟ أم هو تلبيس وتدليس فى استعمال الألفاظ ؟ وهل يوجد معقول صريح خالفه منقول صحيح ؟ .

الفصل الرابع

التأويل عند الإمام الغزالى

يعتبر « أبو حامد الغزالى » أول من تكلم من الأشاعرة عن التأويل بشكل منظم ، ولعله أول من وضع قانوناً للتأويل – فيما أعلم – ثم جاء بعده أبوبكر بن العربى فوضع تفسيره المسمى « قانون التأويل » ، ثم جاء الرازى فضل ما أجمله الغزالى وشرحه .

ولقد تكلم « الغزالى » عن التأويل فى مواضع كثيرة من كتبه ، لكن أهمها بالطبع هو رسالته « قانون التأويل » ، « فيصل التفرقة » وإلجام العوام ، وكل كتاب من هذه الكتب الثلاثة لا يعتبر منفرداً عن مذهب الغزالى كاملا فى التأويل – بل كل منها يعبر عن نقطة هامة فى مذهبه ولكى تكتمل معالم مذهبه ، لا بد من الإلمام بما فى كتبه الثلاثة ليتضح منهج الغزالى فى التأويل .

ونحب أن ننبه سلفا إلى أن موقف الغزالى فى « قانون التأويل وفيصل التفرقة » غيره فى « إلجام العوام » . ففى « قانون التأويل » قسم الخائضين فى هذا الفن إلى خمس فرق يختلف موقف كل فرقة من النصوص بحسب موقفها من الشرع والعقل .

الفرقة الأولى : هى التى جردت نفسها للنظر فى المنقول ، قانعة بما سبق إلى أفهامها من الظواهر ، مصدقة به على الوجه الذى سبق إلى أفهامها ، وليس على الوجه المراد ، وإذا قيل لهم : إن الظاهر على هذا

النحو يقتضى التناقض ولا بد من التأويل ، كفوا أنفسهم وامتنعوا عن الخوض فيه .

الفرقة الثانية : وهى التى وقفت على النقيض من سابقتها ، فصرفت اهتمامها إلى المعقول ولم تكترث بالمنقول وإذا عارض معقولهم منقولا ذهبوا إلى أن ذلك من قبيل التمثيل والتخييل .

الفرقة الثالثة : وهى التى جعلت المعقول أصلا وطال بحثهم عنه ، فضعفت عنايتهم بالمنقول فلم يظهر لهم من المنقول شىء يعارض المعقول ولذلك لم يقعوا فى غمرة الإشكال ، إلا أنهم جحدوا ما يخالف مالديهم من المنقول من ظواهر الشرع .

الفرقة الرابعة : وهى التى جعلت المنقول أصلا ، وطال بحثهم فيه ، وانصرفوا عن المعقول فلم يخوضوا فيه ، ولم تتضح لهم المحالات العقلية التى يمكن أن تؤدى إليها ظواهر الشرع إذا أخذت كما هى ، ولذلك لم يتنبهوا إلى حاجتنا إلى التأويل .

الفرقة الخامسة : وهى التى توسطت فى البحث فجمعت بين المعقول والمنقول ، وجعلت كلا منهما أصلا مستقلا لايمكن أن يعارض أحدهما الآخر ، لأنه إذا كان الشرع قول الصادق ، فإن العقل هو الذى شهد بصدق الشرع ، فلا يمكن القول بكذبه ، لأن من كذب العقل فقد كذب الشرع ، إذ بالعقل عرف الشرع ، ولولا صدق العقل لما عرف النبى من المتنبى ، وكيف يكذب العقل بالشرع وما ثبت الشرع إلا بالعقل ؟ .

« والغزالى » يعتبر أن الفرقة الخامسة هى التى أصابت الحق فيما ذهبت إليه ، حيث جمعت بين المعقول والمنقول ، لكنه لم يلبث أن

ذهب إلى تفضيل العقل على الشرع وجعله حاكماً لا يكذب قط ، لأن به ثبت الشرع ، وإذا عرض موقف شبهة على المتأول ولم يتبين له وجه الحق فيه – وذلك لابد أن يعرض « فعليه فى ذلك ألا يكذب برهان العقل أصلا ، إذ به عرفنا الشرع ، وكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكى الكاذب ؟ والشرع شاهد بالتفاصيل والعقل مزكى الشرع »

فالأصل الذى بنى عليه « الغزالى » قانونه فى التأويل هو أن العقل أصل فى إثبات الشرع ، فإذا عارضه ظاهر نقلى فعليه أن يتأوله إلى ما يوافق مقتضى العقل ، ولا يرد برهان العقل أصلا ، وهذا الأصل هو الذى بنى عليه « الرازى » قانونه أيضا .

ولا بد أن نضع أمامنا الملاحظات الآتية على هذا القانون .

أولا : أن الغزالى قد اعتبر العقل أصلا للنقل ، فلا ينبغى أن يكذب قط وإذا عارضه منقول فلابد أن يصار فيه إلى التأويل .

ثانيا : بعد أن قال بأن الفرقة الخامسة هى أفضل الفرق عنده ، رجع فقال بأن العقل يجب أن يكون مقدماً على النقل إذا اضطربت الأمور على المتأول ، وحينئذ فليس هناك جمع بين المعقول والمنقول ، بل إن العقل هو المقدم .

ثالثا : مادام العقل عنده هو المقدم فيعود التقسيم بالفرقة الخامسة إلى الفرقة الثالثة التى جعلت المعقول أصلا وتأولت عليه ظاهر الشرع .

فالعقل فى مذهب الغزالى هو محور تفكيره فى التأويل وأساس مذهبه وبنى على موقفه من العقل مذهبه فى الصفات :

ويذهب الغزالى إلى أن التأويل ضرورة لابد منها ، وأكثر الناس تشددا فى ذلك هو « أحمد بن حنبل » وقد اضطر إلى التأويل فى ثلاثة مواضع ، ولم يذهب إلى التأويل فى بقية الأخبار التى تعارض العقل لعدم علمه بالنظر العقلى ، ولو أمعن « ابن حنبل » فى النظر العقلى لوجد نفسه مضطراً إلى التأويل فى بقية المواضع ، إلا أنه لم تظهر له المحالات العقلية التى يؤدى إليها الأخذ بظواهر هذه الأخبار لقلة درايته بالأصول التى يمكن أن تعارضها المنقولات ، هكذا يحدد « الغزالى » رأيه فى أن التأويل ضرورة لابد منها لجميع الفرق ، حتى لايضطر إلى مخالفة العقل .

ثم وضع منهجه فى التأويل وجعله خمس مراتب تتفق جميعها مع الأصل الذى اعتمده فى قانون التأويل من ضرورة تقديم العقل على النقل ، لأنه قسم وجود الشىء إلى خمس درجات ، وجعل كل درجة تختص بمرتبة من التأويل ، فوجود الشىء إما أن يكون ذاتيا أو حسياً أو خياليا أو عقلياً أو شبهياً ، وكل مرتبة من مراتب هذا الوجود يصح أن يحمل عليها درجة من التأويل .

المرتبة الأولى : الوجود الذاتى : وهو تحقق وجود الشىء خارجا عن التصور العقلى . بمعنى أن يكون الشىء مستقلا بوجوده فى نفسه كإخبار الرسول عن العرش والكرسى ، فهذه موجودات مستقلة فى أنفسها سواءٌ أدركتها عقولنا أم لا .

المرتبة الثانية : الوجود الحسى : وهو ما يتمثل فى القوة الباصرة من العين مما لا وجود له فى الخارج ، فيكون وجود الشىء قاصرًا على الإدراك الحسى له ، وحينئذ يحمل الخبر على أنه من قبيل التمثيل . مثاله : قول الرسول – صلى الله عليه وسلم – : « يؤتى بالموت يوم القيامة فى صورة كبش أملح فيذبح بين الجنة والنار » . فمن قام عنده البرهان على أن الموت عرض وأن العرض لا ينقلب جسما ، حمل الخبر على أن أهل القيامة يشاهدون ذلك ويعتقدون أنه الموت ، ويكون ذلك متصورًا فى حسهم فقط وليس فى الخارج شىءٌ من ذلك .

المرتبة الثالثة : الوجود الخيالى : وهو انتزاع صورة خيالية من الواقع الحسى وتجريدها منه وتمثلها فى الخيال بعد غيبة الصورة الحسية عن الحاسة ، ومثاله فى التأويل قوله صلى الله عليه وسلم : (كأنى أنظر إلى يونس بن متى عليه عباءتان) فهذا إنباءٌ عن تمثل الصورة فى خياله لأن وجود هذه الحالة سابق على وجود الرسول .

المرتبة الرابعة : الوجود العقلى : وهو أن يكون للشىء روح وحقيقة فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته فى خيال أوحس أو خارج ، ومثاله من التأويلات قوله صلى الله عليه وسلم : (إن الله خمّر طينة آدم بيده) فمن عنده البرهان على استحالة أن يكون لله يد جارحة أو متخيلة ، فإنه يثبت له تعالى يدا روحانية عقلية ، يعنى يثبت معنى اليد وروحها دون صورتها .

المرتبة الخامسة : الوجود الشبهى : وهو أن لا يكون للشىء وجود أصلا لا حسيا ولا عقلياً ولا خيالياً ولا ذاتياً ، وإنما يكون الموجود شيئاً

يشبهه كالغضب والرضى والمحبة ، بالنسبة لله تعالى ، فمن قام عنده البرهان على استحالة ذلك على الله تعالى ، حمل هذه الأخبار على صفة الإرادة .

هذا هو قانون التأويل عند الغزالى بدرجاته الخمس وشروطها التى وضعها ، ومن أهمها : أن يكون معه برهان قاطع على استحالة الظاهر ، فمن تأول آية أوخبرا على درجة من هذه الدرجات يكون مصدقا به [١] .

ويحكى الغزالى أن جميع الفرق الإسلامية متفقة على هذه الدرجات لأنه ليس شىء منها من حيز التكذيب ، وأن ذلك موقوف على استحالة الظاهر ، والذى يحكم باستحالة الظاهر أو جوازه هو العقل .

ثم يضع شرطين للتأويل :

الأول : أن لايكفر أحد بالتأويل إلا إذا كان فى أصل من أصول العقائد .

الثانى : أن يكون معه برهان عقلى قاطع على التأويل ، فمن ينكر حشر الأجساد ، أويتأول أخبار المعاد ، ليس معه دليل على ذلك ، فينبغى أن يكفر به .

وإذا تركنا « الغزالى » لحظة ، وذهبنا إلى علماء الكلام ، لوجدنا أن كلا منهم يتأول الخبر أو الآية بحجة أن عقله القاطع أبطل ظاهر الآية ، ثم يذهب فيها إلى التأويل ، « وابن سينا » الذى كفّره الغزالى يدعى

---

(١) فيصل التفرقة ١٥٤ – ١٥٩ (مجموعة القصور العوالى) .

أن لديه عقلا قاطعا أبطل ظاهر النص فى أخبار المعاد ، وجعلها محمولة على المعاد الروحانى .

ومن يتأول السمع والبصر ، يدعى أن عقله قطع بإحالة ذلك على الله ، ومن ينكر الكلام والرؤية يدعى أن عقله القاطع أحال ذلك على الله ، فلابد من تأويل آياتها ، وهذا شأن من ينكر المجىء والاستواء ، والنزول والعلو ، فلا نجد مع أحدهم حجة إلا دعوى أن عقله القاطع أحال ذلك على الله تعالى ، وهم فيما بينهم لايجمعهم جامع أو قانون واحد ، بل ماأحاله هذا قطع بوجوبه ذاك .

والسؤال الآن : إذا كان بين علماء الكلام هذا الاختلاف والاضطراب فإلى عقل من ياترى ينبغى أن نحتكم عند وقوع التناقض والتعارض بينهم إذا كان كل منهم يدعى أن عقله قاطع فى برهانه ؟

وما الأصل الذى يرجع إليه فى ذلك إذا كان حكم العقل لا يكذب قط وكلهم ذوو عقول ؟

وإذا تأملنا الدرجات التى وضعها « الغزالى » للتأويل لانجدها حاسمة ، بل تتسع لتشمل كل ما ذهب إليه المتكلمون والفلاسفة من تأويلات ، بل إن ماذهب إليه « ابن سينا » فى تأويل آيات المعاد ، لايخرج عن الوجود العقلى الذى ذكره الغزالى فى قانونه ، وإذا استثنينا مرتبة الوجود الذاتى من مراتب الوجود التى ذكرها ، لانجد للآية مضمونا واقعيا أو وجودا خارجا عن التصور العقلى . معنى ذلك أن مضمون الآية أو الخبر لايكون له وجود إلا فى التصور العقلى فقط ، وهذا عين ما يقوله الفلاسفة من أن الظاهر ليس إلا تمثيلا وتخييلا على الناس .

ولو قارنا بين هذه الدرجات الخمس وبين ما قاله « ابن سينا » فى رسالته « الأضحوية » ، لوجدنا شبها قويا وعلاقة واضحة بينهما ، لأن ماذكره ابن سينا هناك ينص صراحة على أن حقائق هذه الأخبار الغيبية لم يصرح بها للجمهور إلا فى قالب التمثيل والتخييل، وهذا ماصرح به الغزالى فى مراتب تأويله « فمن تأول آية أو خبرا ء درجة منها ، كان مصدقا بالخبر » ، وكل هذه المراتب باستثناء الأولى منها لاتجعل لمضمون الآية وجودا إلا على سبيل التمثيل والتخييل .

وإذا أضفنا هذا إلى ماسبق ذكره عن موقف الغزالى « جواهر القرآن » و « مشكاة الأنوار » و « المضنون » و « معارج السالكين » ، وماصرح به فى هذه الكتب من معان فلسفية تشكك لأجلها بعض الباحثين فى نسبة هذه الكتب للغزالى ، ألا يجوز لنا أن نعتبر قانون التأويل بشكله السابق تبريرا منطقيا لكل ماذهب إليه الغزالى من آراء فى كتبه المشكوك فى صحتها ؟

إن من يراجع كتب الغزالى ليرى مافيها من إشارات متكررة وتلويحات خفية إلى المعانى التى يخفيها على غير أهلها ، ليوقن تماما أن عند الغزالى جانبا من الحقائق فضل أن يحتفظ به لنفسه واعتبر إفشاءه خطرا على عقول الناس ، فليس كل سر يفشى ولا كل حقيقة تقال وتجلى .

وعندما يتعرض للكلام عن الظاهر والباطن نجده يكف لسانه عن الخوض فى ذلك « . . . . . لأن هذا يحرك عندى خطبا عظيما ويجر إلى علوم المكاشفة » . (١) .

---

(١) إحياء علوم الدين ١ — ١٧٠ / ١٧٥ ط. الشعب .

كل هذه الإشارات مع كثرتها فى كتب الغزالى تجعل قارئه يقف متسائلا هل تعتبر الحقيقة فى نظر الغزالى ذات وجهين :

الأول : ماصرح به فى كتبه ، وهو الوجه الذى لا يرى بأسا من التصريح به للجمهور ، وهذا مايطالعنا به الغزالى فى عامة كتبه ، التى لم تخل من الإشارة إلى أن هناك وجها آخر .

الثانى : الوجه الذى احتفظ به الغزالى لنفسه وضن به على غير أهله وكان يشير إليه بين الحين والآخر .

إن هذا الازدواج فى مذهب الغزالى جعل « ابن تيمية » متشددا فى موقفه منه ، فيقول فى مواضع كثيرة من كتبه : بأن الغزالى كان يرى مافى كتبه المضنون بها على غير أهلها ، وأن بعض كتبه فيها ما يصدق ذلك ، وأن عنده من المعانى الباطنية مايوجب التصديق به فى كتبه كـ «المشكاة و « جواهر القرآن » .

وقانونه فى التأويل عند تأمله لا يخرج عما قاله فى كتبه الأخرى ، بل هو تبرير لها .

وإذا تركنا الغزالى بموقفه العقلى فى « فيصل التفرقة » و « قانون التأويل » وذهبنا إليه فى « إلجام العوام » نجده يقرر مذهب السلف على النحو التالى فى المتشابهات ، ويبين أنه ينحصر فى أمور سبعة .

١ — التقديس لصفات الله تعالى عن مشابهتها للحوادث وحملها على المعنى اللائق به سبحانه وتعالى ؛

٢ — التصديق بما قاله الرسول وما أداه من الألفاظ الموهمة للتشبيه على الوجه اللائق به ؛

٣ ـ الاعتراف بالعجز عن معرفة الكنه والحقيقة المرادة من هذه الألفاظ .

٤ ـ السكوت عن السؤل والبحث لأن ذلك يعرض السائل للخطر والخوض فيما ليس أهلا له .

٥ ـ الإمساك عن التصرف فى الألفا ظ الواردة والجمود عليها وعدم التصرف فيها بوجه من الوجوه الآتية : التفسير ، والتأويل والتصريف ، والجمع والتفريق والتفريع .

وإذا وقع التأويل من العامى فهو حرام ، وإذا وقع من عالم لعامى فهو ممنوع ، لأنه يعرضه بذلك للخطر .

والعامى فى نظر الغزالى يشمل : الأديب والنحوى والمحدث والفقيه والمتكلم والمفسر ، بل كل عالم سوى المتجردين لتعلم السباحة فى بحار المعرفة ، القاصرين أعمارهم عليه ، المعرضين عما سوى الله ، فهؤلاء هم أهل الغوص فى بحر المعرفة ، وهم مع ذلك على خطر عظيم يهلك من العشرة تسعة إلى أن يسعد واحد بالدر المكنون والسر المصون » .

٦ ـ كف الباطن عن التفكر فى هذه الأمور لكثرة مافيها من الزالل

٧ ـ التسليم لأهل المعرفة ، فيعلم أن ما خفى عليه قد يظهر لغيره ، وأن ذلك راجع إلى قصوره وعجزه ، ولا ينبغى أن يقيس نفسه بغيره من أكابر الصحابة والتابعين .

هكذا يصور الغزالى موقف السلف من المتشابهات ويستدل على صحة قوله بأمور أربعة :

الأول : أن أعرف الخلق بصلاح أحوالهم وحسن معادهم هو النبى – صلى الله عليه وسلم – لأن ماينفع العباد فى أمور الآخرة لاسبيل إليه بالتجربة ولا يدرك بقياس العقل ، لأن العقول قاصرة عن إدراك أمر الغيب ، وإنما يدرك ذلك بنور النبوة ، التى هى قوة يدرك بها من أمر الغيب ما لا سبيل إليه بالأسباب العقلية .

الثانى : أن الرسول قد بلّغ الخلق ما أوحى إليه من صلاح العباد ، ولم يكتم شيئا من ذلك ، لأنه لم يرسل إلا للبلاغ ولم يترك شيئا يقرب العباد إلى الجنة إلا دلّهم عليه .

الثالث : أن أعرف الناس بكلامه ومعانيه وأحراهم بالوقوف على أسراره هم أصحابه الذين شاهدوا الوحى وعاشوا عصر نزوله : فتلقوه بالقبول ونقلوه إلى من بعدهم على الوجه الذى فهموه من الرسول بلا زيادة ولا نقصان .

الرابع : أنهم لم يدعوا الناس إلى البحث والتفتيش والتأويل والتعرض لمثل هذه الأمور ، بل بالغوا فى الزجر والنهى عن ذلك ، ولو كان ذلك من الدين فى شىء أو من مدارك الأحكام ، لأقبلوا عليه ليلا ونهارا وتسابقوا فى تأسيس أصوله .

يقول الغزالى : « فنعلم بالقطع من هذه الأُصول أن الحق ما قالوه والصواب ما رأوه »[1] وإذا كان الحق ما رأوه ، فإن نقيضه بدعة ، لأن البدعة هى التى لم تؤثر عن الرسول ولا عن السلف .

ولابد من أن نعرض قانون الغزالى فى التأويل على رأيه فى موقف السلف ، لنرى إلى أى مدى يمكن القول بأنه كان سلفيا فى موقفه من التأويل . ولكن قبل أن نترك رأيه فى موقف السلف ، علينا أن نسجل عليه الملاحظات الآتية :

أولا : لم يفرق « الغزالى » فى موقف السلف بين معنى الآية وبين تأويلها ، وبين كلامهم فى الأُولى وإمساكهم عن الثانية ، بل جعل مذهبهم فى الجميع هو الكف والإمساك والسكوت ، وهذا خلاف ما كان عليه السلف ، فإنهم لم يسكتوا عن بيان معنى الآية وإن كفوا عن تأويلها كما تقدم ذلك ، ومعظم من يذهب إلى أن موقف السلف هو الكف يستدل بقول مالك : « الاستواءُ معلوم ، والكيف مجهول » وهذا القول لا يستدل به على مثل هذا المطلوب ، لأن قول « مالك » صريح فى أن هناك معنى معلوما ، وكيفا مجهولا ، والسؤال عن الكيف بدعة ، وهذا سبيل السلف فى جميع الصفات ، يثبتون معناها وينفون كيفها ، أما ذهاب «الغزالى» إلى أن مذهبهم هو الكف قولا واحدا فهذا خلاف ما كان عليه السلف .

ثانيا : لم يفرق « الغزالى » بين معانى التأويل المختلفة ولم يبين أى معنى منها قد توقف عنه السلف ، وأيها كان مستعملا على ألسنتهم ،

---

(١) الغزالى . إلجام العوام ٢٤٠ – ٢٧٠ ضمن مجموعه القصور العوالى .

ولم يتنبه إلى الفرق بينهما ، ومن هنا وقع فى الخطأ ، حيث استعمل التأويل بمعناه المحدث (صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر مجازى) ، وظن أن التأويل بهذا المعنى كان معروفا عند السلف وبه نزل القرآن ، وبنى قانونه على ذلك ، وهذا خلاف ماعليه كتب اللغة .

ثالثا : لم يفرق الغزالى بين التأويل الذى استأثر الله بعلمه وبين غيره الذى يعلمه الراسخون فى العلم ، وظن أنه ليس هناك تأويل قد استأثر الله بعلمه وأن الراسخين فى العلم أو ما سماهم بأهل الكشف يستطيعون إدراك الحقيقة كما هى فى نفسها ولكن لاينبغى أن يصرح بها للجمهور ، وإذا سأل العامى عن ذلك قيل له : إن هذا من قبيل المتشابه الذى لايعلمه إلا الله .

وكان عليه فى ذلك أن يفرق بين معنيين للتأويل ، أو بين معنى الآية وبين كيفها .

والآن نريد أن نضع قانون الغزالى فى التأويل أمام رأيه فى موقف السلف ونتساءل :

هل هذا القانون يمثل مذهب السلف حسب تصوير الغزالى له ؟ وهل بالبحث فى مقالات السلف نستطيع العثور على رأى لهم فى آية أو صفة حملوها على معنى الوجود العقلى أو الشبهى أو الخيالى ؟

وإذا استثنينا التيار الجهمى فى التأويل ، هل نستطيع العثور فى القرون الثلاثة الأولى على رأى يتمشى مع الدرجات التى وضعها الغزالى فى قانونه ؟

إن قانون التأويل الذى وضعه الغزالى لايمكن القول بأنه يمثل مذهب أهل الحق الذين بيّن مذهبهم فى « إلجام العوام » ، لأن السلف لم يكن عندهم منزلة وسطى بين القول بأن للآية مضمونا وواقعا وبين القول بعدم ذلك ، فالآية إما أن يكون لها مضمون أو لا يكون ، فإذا اعترف المرء بمضمونها الخارجى ، فذلك تصديقه لها وإيمانه بها ، وإذا أنكر هذا الوجود الخارجى وحملها على أى نوع من الوجود العقلى أو الشبهى أو الخيالى ، فحينئذ ليس هناك إيمان بها ولا تصديق لها .

وقانون الغزالى لايجعل للآية وجودا خارجيا إلا على المرتبة الأولى فقط ، أما على بقية المراتب فلا يكون هناك وجود للآية ولا مضمون لها فى الخارج ، بل هى من قبيل التمثيل والتخييل على عقول الناس ، لذا فهو لايمثل مذهب أهل الحق بقدر مايمثل مذهب أهل الفلسفة والكلام .

ولقد أدرك الغزالى فى « إلجام العوام » خطورة التأويل ، فأخذ يتكلم فيه بأسلوب الحذر المتخوف والمضطر إلى مايقول . بل يذهب إلى تحريمه فى بعض المواقف ويمنعه فى بعضها ويجعل الخائضين فيه على خطر عظيم بحيث يهلك من العشرة تسعة إلى أن يسعد واحد بالدر المكنون والسر المصون .

والحقيقة أن كتاب « إلجام العوام » يمثل مرحلة فكرية فى مذهب الغزالى غير التى يمثلها « قانون التأويل » أو « فيصل التفرقة » .

وربما كان إلجام العوام يمثل المرحلة المتأخرة من حياته ، لأن هذا يتمشى مع التطور الطبيعى لحياة الغزالى كما سجلها فى « المنقذ من

الضلال » ، لأن لغة « إلجام العوام » غير لغة الكتابين الأخيرين ، وموقفه من التأويل فى هذا الكتاب غيره هناك .

والسؤال الآن : هل يعتبر موقف الغزالى فى « إلجام العوام » هو الذى يمثل مذهبه تمثيلا صحيحا ، وعلى ذلك يكون قد رجع عما قاله فى « فيصل التفرقة » و « قانون التأويل » ؟

(إلا أن ابن تيمية لم يذهب إلى ذلك . بل يقول : إن الغزالى « إنما ذم التأويل فى آخر عمره وصنف « « إلجام العوام » لأنه رأى أن مصلحة الجمهور لاتقوم إلا بالمحافظة على الظواهر ، وإن كان الغزالى نفسه يرى مافى كتبه المضنون بها وإن النفى المستلزم للتأويل هو الثابت فى نفس الأمر (١)

وان الغزالى إنما وضع الكتاب لإلجام العوام فقط عن علم الكلام ، ومن يدرك السر وراء تحديد الغزالى لمعنى العوام الذين أراد إلجامهم عن الخوض فى هذه الأمور ، يدرك تماما أن الغزالى يريد أن يجعل الحقائق المضنون بها وقفا على أهل الكشف عنده فقط .

ويعلل ابن تيمية ذلك بأن الغزالى كان كثير النظر فى كتب الفلاسفة ، ومزج كلامه بكلامهم وإن كان يكفرهم فى مواضع من كتبه ، فلقد ألبس معانى الفلاسفة ألفاظ النبوة ، فاغتر بها الناس ، وضلت فيها طوائف ممن لم ينكشف لها حقيقة الأمر ، ولم يتبين لها مقاصد الفلاسفة من مقاصد الأنبياء ، حتى تقارن بين هذه وتلك وتقف على مافيها من حق وباطل ؟

(١) ابن تيمية . تفسير سورة الإخلاص ٩٨ .

ولذكاء الغزالى وسعة علومه أدرك مافى كتب الفلاسفة من الاضطراب ، وأتاه الله إيمانا مجملا ، فصار يتشوف إلى تفصيل ماعنده من الإجمال ، فاعتقد أن فى كلام المشايخ من الصوفية ماهو أقرب إلى الحق من كلام الفلاسفة والمتكلمين ، ولكن لم يبلغه من الميراث النبوى الذى عند الخاصة ما يوضح به ما أجمل عنده ، كما أخبر بذلك عن نفسه حيث قال : « وبضاعتى فى الحديث مزجاة »[1] ، فصار يعتقد أن تفصيل تلك الجملة يحصل بمجرد تلك الطريق حيث لم يكن عنده طريق غيرها لكثرة ماطرأ عليه من شبهات الفلاسفة والمتكلمين[2] .

ولقد انتقل قانون الغزالى فى التأويل إلى الرازى ، ففصل مجمله وزاده إيضاحا ، وعلينا أن نتابع ذلك عند الرازى ، لنرى موقف ابن تيمية من قانونه .

---

(١) صرح الغزالى بذلك فى « قانون التأويل » ١٦ ، وانظر نقض المنطق ٥٣

(٢) انظر فى موقف ابن تيمية من الغزالى : نقض المنطق ٥٣ ، ٥٦ ، ٧٠ ، ١٣٥ الرد على المنطقيين ١٠٣ ، مجموع فتاوى ابن تيمية ٤ — ٦٣ ، العقل والنقل فى مواضع متكررة منه ، تفسير سورة الإخلاص ٩٨ ، بغية المرتاد فى الرد على القرامطة أهل الإلحاد ٦٠ — ١٢ ضمن الفتاوى الكبرى ح ٥ ط . الكردى .

الفصل الخامس

قانون الرازى فى التأويل

لقد لخص الرازى قانونه فى التأويل فى أهم كتبه على الإطلاق كما يقول ابن تيمية وهو « نهاية العقول فى دراية الأصول » ، حيث يقول الرازى :

« وذلك أنا لو قدرنا قيام الدليل العقلى القاطع على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعى فلا خلاف بين أهل التحقيق أنه يجب تأويل الدليل السمعى ، لأنه إذا لم يكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى العقل فإما أن يكذب العقل أو يؤول النقل ، فإن كذبنا العقل مع أن النقل لايمكن إثباته إلا بالعقل فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا بالعقل ، فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على مايجوز فساده وبطلانه »[1].

ويزيد هذا القانون وضوحا فى كتابه « المطالب العالية » فيقول :

إن آيات التشبيه كثيرة لكنها لما كانت معارضة بالدلائل العقلية ، لاجرم أوجبنا صرفها عن ظواهرها وأيضا فعند حصول التعارض بين ظواهر النقل وقواطع العقل لايمكن تصديقهما معا وإلا لزم تصديق النقيضين ولا ترجيح النقل على القواطع العقلية ، لأن النقل لايمكن التصديق به إلا بالدلائل العقلية فترجيح النقل على العقل يقتضى الطعن فى العقل والنقل معا ، وإنه محال . فلم يبق إلا القسم الرابع

---

(١) خ — نهاية العقول رقم ٧٤٨ عقائد تيمور ج ١ ص ١٣ .

وهو القطع بمقتضيا الدلائل العقلية القطعية وحمل الظواهر النقلية على التأويل .

فثبت بهذا أن الدلائل النقلية يتوقف الحكم بمقتضياتها على عدم المعارض العقلى » [١] .

وهكذا يصور الرازى موقفه من الأدلة السمعية فى كثير من كتبه على هذا النحو السابق الذى يجعل فيه العقل أصلا لقبول النقل أو تأويله ، ولقد وضع كتابه « أساس التقديس » لم أساس تقديم العقل ، على النقل عند التعارض بينهما ، وبنى على ذلك رأيه فى التأويل .

ومذهب « الرازى » فى الأدلة النقلية : أنها لا تفيد اليقين ، فلا يستدل بها فى المطالب الإلهية ، وصرح بذلك فى أكثر من موضع من كتبه .

ففى « معالم أصول الدين » يقول : الدلائل النقلية لاتفيد اليقين ، لأنها مبينة على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف وعدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم الإضمار وعدم النقل وعدم التقديم والتأخير وعدم التخصيص ، وعدم هذه الأشياء مظنون لامعلوم ، والوقوف على المظنون مظنون ، وإذا ثبت هذا ، ظهر أن الدلائل النقلية ظنية وأن العقلية قطيعة ، والظن لايعارض العقل [٢] ، وصرح بنفس النتيجة فى « محصل أفكار المتقدمين » [٣] .

---

(١) خ - المطالب العالية رقم ٤٥ توحيد ص ٣٠٩ ، ٣١٠ ، أساس التقديس ١٧٢ .

(٢) معالم أصول الدين بهامش محصل أفكار المتقدمين ٩ ط . الحسينية ١٣٢٣ هـ

(٣) محصل أفكار المتقدمين ، المتأخرين ١٣ .

وهكذ حدد لنا « الرازى » موقفه من الأدلة السمعية كما أثبتناها من كتبه هو ، ويتضح من ذلك أن النقل لايستدل به إلا إذا خلا عن المعارض العقلى ،ولكنه يصرح فى أماكن أخرى أنه لاسبيل لنا إلى القول بعدم المعارض العقلى مطلقا ،لأن الأمر فى ذلك يحتاج إلى شرطين :

الأول :إما أن نقيم أدلة عقلية صحيحة تؤكد لنا مايدل عليه ظاهر السمع ،وإذا صح لنا ذلك فيصير الاستدلال بالسمع فضلة غير محتاج إليه مادام العقل قد اهتدى إلى ذلك بنفسه .

الثانى : أن نزيف أدلة المعارضين بعقولهم لما دل عليه ظاهر السمع ، غير أن ذلك لا سبيل إليه ، لأنه لايوجد معارض إلا وقد يحتمل أن يكون له نفسه معارض آخر وهكذا .

وطرد« الرازى » هذا الأصل فى السمعيات جميعها ، وحاصل الأمر عنده أنا لانعلم ثبوت ما أخبر به الرسول حتى نعلم انتفاء معارضه العقلى ، ولا سبيل إلى العلم بانتفاء هذا المعارض العقلى مطلقا ، وأيضا فإنه لايلزم من انتفاء العلم بالمعارض العلم بانتفاء المعارض[1] .

وحاصل ذلك كله أن السمع لايصلح للاستدلال مادمنا لانعلم انتفاء المعارض العقلى .

ولقد حرصت فى تبيان موقف « الرازى » من قضية التأويل أن أقف على حقيقة مذهبه من كتبه هو وكما صوره هو بقلمه لا كماصوره خصومه ونقلوه عنه .

---

(١) الصواعق المرسلة ١ — ٧٥ ، ١٦١ .

وقبل الكلام عن موقف « ابن تيمية » من قانون الرازى لابد من الإشارة إلى مايقوله « ابن تيمية » عن موقف « الرازى » من التأويل عامة ، إذ يجعله امتدادا لاتجاه « أشعرى » يبدأ من القاضى أبى بكر الباقلانى ، فأبى المعالى الجوينى فالغزالى ثم أبى بكر بن العربى حتى ينتهى إلى الرازى فى « أساس التقديس » وكثير من كتبه ، فهؤلاء جميعا قد خاضوا فى التأويل وتكلموا فيه ، لكن لم نجد بينهم من تكلم عنه بصورة منهجية غير الغزالى والرازى . يقول « ابن تيمية » :

« ثم وضعوا لأنفسهم قانونا فيما جاءت به الأنبياء عن الله ، فيجعلون الأصل الذى يعتقدونه هو ماظنوه بعقولهم ، ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تبعا له ، فما وافق قانونهم قبلوه ، وما خالفه لم يتبعوه » .

ويعقد « ابن تيمية » مقارنة بارعة بين موقف هؤلاء من النصوص وبين موقف النصارى من كتابهم فيقول :

« وهذا يشبه ما وضعته النصارى من أمانتهم التى جعلوها عقيدة إيمانهم وردوا نصوص التوراة والإنجيل إليها » . غير أن النصارى كانوا أكثر تصديقا لنصوص أنبيائهم من هؤلاء ، لأنهم « اعتمدوا فيها على مافهموه من نصوص الأنبياء أو مابلغهم عنه ، وغلطوا فى الفهم أو فى تصديق الناقل كسائر الغالطين ممن يحتج بالسمعيات ، وأما هؤلاء فوضعوا قوانينهم على ما رواه بعقولهم ، وقد غلطوا فى الرأى والعقل معا ، فالنصارى أقرب إلى تعظيم الأنبياء من هؤلاء [1] .

---

(١) العقل والنقل ١ – ٢ ، وانظر عن الأمانه عند الأنصارى : الجواب الصحيح عن بدل المسيح ٢ – ٥٨ – ٦٣ ، ٣ – ١٧ – ٢٤

ويتمثل موقف « ابن تيمية » من الأشاعرة في موقفه من قضية التأويل عند هؤلاء جميعا ، لأن موقف كل منهم من التأويل كان أصلا لكل ماتفرع عنه من آراء أخرى سواء في الصفات ، أو القضاء والقدر ، أو أفعال العباد وغير ذلك ،ولقد جر عليه موقفه من هؤلاء ويلات ونكبات كثيرة حلّت به في حياته وكانت سببا في أن وجّه إليه الكثير من الاتهامات التي ماكان أبعده عنها ، وما زالت هذه الاتهامات تتردد على ألسنة بعض الباحثين إلى اليوم ، ولا نجد هناك من تفسير لهذه الاتهامات إلا أن « ابن تيمية » قد زلزل مكانة الأشاعرة ، وكانوا أكبر مدرسة كلامية في عصره ، ولم يعقه عن ذلك ما كانت تتمتع بها شخصيات الأشاعرة – من أمثال الغزالي والرازي – من شهرة وحسن ظن لدى الجماهير .

ولقد وصل هذا الاتجاه في التأويل إلى ذروته عند « الرازي » . فغالى في موقفه من النصوص حتى جعلها لايستفاد منها خبر مطلقا ، لأنها ظنية لاتفيد اليقين بحال ما .

والرازي قد تلقى أصول قانونه عن الغزالي غير أنه فصّل مجملها وزادها إيضاحا ، ومن المفيد هنا أن نبين الأسس المشتركة بين مذهب الرجلين في التأويل وموقف كل منهما من النصوص .

أولا : كل منهما قد جعل العقل أصلا في إثبات الشرع وبنى على ذلك قضية على جانب من الخطورة ، فما دام العقل أصلا في إثبات الشرع ، فلا يجب الطعن في أحكامه ، بل إذا عارضه ظاهر سمعي ، وجب تأويله إلى مايوافق العقل ، لأن الطعن في العقل يؤدّي إلى الطعن في العقل والسمع معا .

ثانيا : كل منهما بنى قانونه فى التأويل على أن المراد به هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يراه عقله ، ومعلوم مما سبق أن التأويل بهذا المعنى ، لم يكن مستعملا فى عصر الصحابة والتابعين ولم يتحدث به القرآن ، بل هو اصطلاح جاءت به بعض الفرق واستحدثته بعد القرون الثلاثة الأولى .

ثالثا : كل منهما يرى أن موقف السلف فى الصفات هو التفويض والوقف ولم يفرق كلاهما فى تحديده لموقف السلف بين كلامهم فى معنى الآية وبين توقفهم عن الخوض فى كيفها ، بل جعلا مذهبهم فى الجميع هو التوقف والتفويض ، وهذا خلاف ما كان عليه السلف كما سبق توضيح ذلك .

رابعا : كل منهما بنى قانونه فى تقديم العقل على النقل على أساس التعارض الحاصل بين العقل وظواهر النقل مع أن العقل الصريح لا يناقض أبدا منقولا صحيحا .

ويربط « ابن تيمية » بين موقف هؤلاء من النصوص وبين موقف الفلاسفة من أمثال ابن سينا والفارابى فيبين أن كلا منهما قد رد نصوص الأنبياء عن الاحتجاج بها ، وتأولها كل منهم حسب مذهبه الخاص ، ويزداد عنف ابن تيمية فى خصومته للأشاعرة حين يسمع مقالاتهم عن أنفسهم بأنهم أهل السّنة وحماتها ، ثم يرى موقفهم من النصوص التى نصبوا أنفسهم للدفاع عنها ، فيجدهم أكثر جناية على النصوص من غيرهم ، لأنهم فتحوا أبواب التأويل لمن كان له أغراض

دفينة ضد الإسلام ، وساعدوهم على تحريف كتاب الله ، فلا للإسلام نصروا ، ولا لعدوه كسروا .

ولقد ظفر « الرازى » بقسط كبير من تراث ابن تيمية . « وابن تيمية » لم يهتم بمتكلم خاص فى قضية التأويل بمثل الرازى ، وخاصة فى دعواه تقديم العقل على النقل عند التعارض ، فلقد وضع مؤلفا خاصا سماه « نقض تأسيس الجهمية » رد به على الرازى فى كتابه « أساس التقديس » ، وفند كل دعاواه فى تقديم العقل على النقل .

هذا بالإضافة إلى أن أهم كتب « ابن تيمية » على الإطلاق وهو « العقل والنقل » يمثل ردود ابن تيمية العقلية والنقلية معا على كل دعاوى القائلين بتعارض العقل والنقل ، مبينا لهم أن العقل الصريح لايمكن أن يناقض منقولا صحيحا ، بل مايظن أنه معقول قد عارض المنقول الصحيح فإنه لايعدو أن يكون شبهات طارئة على العقول أو مجرد أوهام ، أو ما يظن أنه منقول صحيح قد عارض المعقول الصريح ، قد يكون المستدل به غالطا فى المتن ، بحيث يكون ذلك النص غير منقول عن الرسول ، بل قد يكون مكذوبا عليه ، وقد يكون غالطا فى الاستدلال بحيث يكون هذا النص لايستدل به على مثل مطلوبه ، وهذا كثيرا مايحدث فى جميع الفرق .

ثم ينتهى « ابن تيمية » إلى تقرير أهم قضية كرّس حياته للدفاع عنها ، وهى : موافقة المنقول الصحيح للمعقول الصريح ، ولقد وضع فى تقرير هذه القضية أهم كتبه على الإطلاق وهو : « موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » .

ويمثل قانون الرازى قطب الرحى لكل ما ثار فى هذا الكتاب من مشكلات وقضايا أو نقاش قد يشتد أحيانا إلى أن يصل إلى حد الرمى بالزندقة والإلحاد ، وقد يهدأ أحيانا أخرى إلى حد تلمس المعاذير لمن أضله هواه فحاد عن الصراط المستقيم فى مثل هذه المطالب العالية لوعورة المسالك وقلة الدربة على المسير ، لأن من أمعن فى هذه الطرق بدون اعتصام بالكتاب والسّنة فلا يمكن أن يصل فيها إلى يقين ، كما اعترف بذلك حذاق أهل النظر أنفسهم ، فهم ينتهون إما إلى الحيرة ، أو إلى التوقف .

فالآمدى كثيرا ما كان ينتهى فى المسائل الكبار إلى التوقف ، وكان يقول فى آخر أمره ومناقشته : « هذا ماعندى، ولعل عند غيرى غيره» أو عسى أن يكون عند غيرى غيره ، وأمثال هذه العبارات التى تنبئ عن حيرته وتوقفه عن القطع برأى .[1]

وأئمة المتكلمين والفلاسفة الذين أفنوا أعمارهم فى البحث فى العقليات ، لم يصلوا فيها إلى معقول صريح يمكن القول أنه قد عارض الكتاب أو السنة ، بل كان معظمهم ينتهى به الأمر إلى الحيرة والارتياب .

وقد بنى الرازى قانونه فى التأويل على قاعدتين :

الأولى : إمكان تعارض العقل والنقل.

الثانية : إذا وقع التعارض فعلا ، فيجب أن يتأول النقل إلى مايؤدى إليه دليل العقل ولا يرد برهان العقل أصلا[2] ، وهذا هو أصل قانون الغزالى أيضا .

---

(١) الآمدى . خ – أبكار الأفكار برقم ١٦٠٣ علم الكلام بدار الكتب ، ١ – ١٠١أ ٩٨أ ، ٢ – ٢١١أ .

(٢) أساس التقديس . مواضع متفرقة ، خ . نهاية العقول ١ – ٢١٠ أ وما بعدها .

ويعمد « ابن تيمية » إلى نقد هذا الأصل الذى اعتمدوا عليه (الغزالى والرازى فى تأويل النصوص) فيبين أن الجهة التى يجب أن يمدح الدليل لأجلها هى جهة قطعية فى الدلالة على المطلوب ، وليس جهة كونه عقليا أو غير عقلى ، وحينئذ فيجب أن يرجح الدليل لكونه قطعيا لا لكونه عقليا ، فلو افترضنا وقوع التعارض بين دليل العقل وبين النقل ، فلابد من وقوع أحد الاحتمالات الآتية :

الأول : أن يكون الدليلان المتعارضان قطعيين فى دلالتهما ، وهذا الاحتمال باطل . لأن الدليل القطعى لا يعارضه دليل قطعى آخر .

الثانى : أن يكون الدليلان المتعارضان ظنيين ، وحينئذ يجب تقديم الراجح منهما .

الثالث : أن يكون أحدهما قطعيا فى دلالته دون الآخر ، فيجب تقديم القطعى بالاتفاق .

يبقى افتراض محتمل : هو أن يقال إن الدليل السمعى الصحيح قد يكون غير قطعى فى دلالته على المراد ، لكن هذا افتراض باطل ، لأن اللبس الذى قد ينشأ من الاستدلال بالسمع إنما يكون من جهة المستدل بها وليس من جهة الدليل ، ولو قلنا : إن هذا افتراض صحيح ، فإنه لايفيد شيئا ، لأن الدليل يقدم لكونه قطعيا لالكونه عقليا ، والرازى جعل جهة تقديم الدليل كونه عقليا .

ودعوى « الرازى » أن العقل أصل فى إثبات الشرع غير صحيح ، لأنه إما أن يريد أن العقل أصل فى إثبات الشرع فى نفسه أو يريد أنه

أصل فى علمنا به ، وكلا الأمرين غير صحيح ، أما على الأول فلأن الشيء الثابت فى نفسه هو ثابت سواءٌ علمناه بعقولنا أو لم نعلمه ، لأن عدم علمنا بالحقائق لاينفى ثبوتها فى أنفسها ، وما أخبر به الرسول هو ثابت فى نفسه علمناه أو لم نعلمه ، كما أن من أرسله الله إلى الناس فهو رسوله إليهم سواء علموا ذلك أو لم يعلموا ، وعدم علمنا بوجود الشيء ليس دليلا على عدم وجوده .

وحينئذ فثبوت الرسالة فى نفسها وثبوت صدق الرسول وثبوت ما أخبر به ، ليس موقوفا على وجودنا فضلا عن أن يكون موقوفا على عقولنا ، وهذا يشبه وجود الرب سبحانه وما يستحقه من الأسماء والصفات ، فإنه ثابت فى نفسه سواءٌ علمنا ذلك بعقولنا أم لم نعلمه .

فتبين من هذا أن الشرع ثابت فى نفسه ، وأن العقل ليس أصلا فى إثباته فى نفسه ، ولا معطيا له صفة كمال من هذه الناحية .

وهنا نجد ابن تيمية يفرق تفرقة بارعة بين نوعين من العلم :

النوع الأول : العلم العملى وهو ما كان شرطا فى وجود المعلوم خارجا ، . هذا كتصور أحدنا فى ذهنه لما يريد أن يفعله قبل أن يفعله ، فإنه يتصور الشيء فى عقله على هيئة مخصوصة ، ثم يوجده على هذه الهيئة فى الخارج ، فوجود المعلوم خارجا ، متوقف هنا على العلم السابق على وجوده .

النوع الثانى: وهو العلم الخبرى النظرى وهو مالم يكن شرطا فى وجود المعلوم خارجا ، بل يكون وجود المعلوم خارجا هو شرط فى تصوره عقلا ،

فالمعلوم هنا غير مفتقر فى وجوده إلى سبق العلم به، وهذا كعلمنا بوجود الرب ووحدانيته وصفاته وأسمائه، فإن هذه المعلومات ثابتة فى أنفسها سواءٌ علمناها أو لم نعلمها ، وعلمنا بها ليس شرطا فى وجودها ، بل مترتب ومسبب عنها . والشرع مع العقل من هذا الباب ، وذلك لأن الشرع مستغن فى وجوده وثبوته فى نفسه عن علمنا به وتعلقنا له ، ولكن نحن محتاجون إليه وإلى تعقله وعلمه لصلاح أحوالنا .

أما السؤال الثانى : وهو هل المراد بالعقل أنه أصل فى معرفتنا بالشرع ودليل عليه ، فلعل هذا هو مراد الرازى ، وهنا يتساءل « ابن تيمية » : وماذا تعنى بالعقل هنا أيضا ؟

أتعنى به تلك الغريزة التى فينا والتى هى شرط فى تحصيل كل العلوم .

أم تعنى به العلوم المستفادة من وجود تلك الغريزة ؟

أما الأول : فلا ينبغى أن يكون هو المراد لأن وجود تلك الغريزة شرط فى تحصيل أى علم من العلوم سمعيها وعقليّها ، وما كان شرطا فى الشىء امتنع أن يكون معارضا له .

أما الثانى : وهو كالمراد بالعقل تلك العلوم الحاصلة والتى استفدناها لوجود غريزة العقل فينا ، فإن الأمر فى ذلك يحتاج إلى إيضاح ، لأن

هذه العلوم الحاصلة أكثر من أن تحصر ، وهى ليست كلها أصلا فى إثبات الشرع ولا دليلا عليه ، وهنا أمور لابد من بيانها :

أولا : أن الناس متفقون على أن جنس الأدلة العقلية منها ما هو صريح فى معقوليته ودلالته على المطلوب ، ومنها ما هو شبهات فاسدة وإن كان جنس المعقول يشمل هذه وتلك .

ثانيا : أن المعقولات التى نعلم بها أن الرسول صادق فيما أخبر به وأنه رسول الله حقا سهلة ويسيرة ، والرازى نفسه قال بذلك فى نهاية العقول حيث أثبت « أن العلم بالأصول التى يتوقف على صحتها نبوة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ علم جلى ظاهر » . (١) بل هو فطرى وضرورى معنى ذلك أن المعقولات التى نعرف بها صدق الرسول ليست من المعقولات الفاسدة وإنما هى من المعقولات الصريحة فى دلالتها .

ثالثا : إذا كانت جميع المعقولات ليست متساوية فى الصحة والفساد ، فلا ينبغى أن نجعل الفاسد منها أصلا فى إثبات الشرع ولا أصلا فى علمنا به ، بل القطعى منها هو الذى نستطيع أن نثبت به وجود الصانع وتأييده لرسله بالمعجزات وغير ذلك .

رابعا : لايلزم من الطعن فى المعقولات الفاسدة أن نطعن فى جميع العقليات ، كما لا يلزم أن نجعل المعقولات الفاسدة سبيلا إلى الطعن فى جنس السمعيات ، بل يجب أن ينظر فى عين الدليلين فما كان قطعيا منها ، قدم لكونه قطعيا ، والخطأ الذى وقع فيه الغزالى والرازى أن كلا منهما قد بنى قانونه فى التأويل على أن جميع المعقولات نوع واحد

(١) فى نهاية العقول الرزى ٢١٠ أ

متماثل فى الصحة والفساد ، وليس الأمر كذلك ، وإثبات الشرع إنما يحتاج إلى المعقولات الصحيحة فقط ، ولا يلزم من صحة هذه المعقولات صحة غيرها ، والمعقول الذى يقال إن الشرع قد عارضه إنما هو من المعقولات الفاسدة لا الصحيحة ، وإذا بطل هذا النوع ، فليس معنى ذلك أن جنس المعقولات باطل أو فاسد .

وفضلا عن ذلك فإن جمهور المسلمين يعترفون بأن معرفة الصانع وصدق رسله لا تتوقف على ما يسميه هؤلاء عقليات معارضة للسمع ، والرازى نفسه يرى أن هناك طرقا متعددة لمعرفة الصانع ، فلماذا يجعل إثبات الشرع متوقفا على العقل ، وأن العقل مقدم على النقل عند التعارض؟

ثم إن القرآن ملئ بدلائل الألوهية والربوبية ، ونبّه على ذلك فى كثير من آياته وليس فى شىء منها مايخالف صريح المعقول ، بل الدلائل السمعية التى نبّه عليها الشرع وحث الناس عليها تجدها عند التأمل توافق المعقول الصريح وتعاضده .

يقول ابن تيمية : « وهذا قد اعتبرته فيما ذكره عامة الطوائف ، فوجدت كل طائفة من النظار لايذكر أحد منهم فى مسألة ما دليلا صحيحا يخالف ما أخبرت به الرسل بل يوافقه ، حتى الفلاسفة القائلين بقدم العالم . وكذلك عامة النظار لايذكرون دليلا عقليا فى مسألة من المسائل إلا والصحيح منه موافق لا مخالف » . (١)

وهذا يعلم به أن المعقول الصريح لا يخالفه منقول صحيح .

---

(١) العقل والنقل ١ — ٧٧ .

يجب تقديم الشرع عند التعارض :

ولا يكتفى « ابن تيمية » ببيان تهافت دعوى تقديم العقل على النقل ، بل يرى وجوب تقديم الشرع على العقل عند التعارض ، وذلك لأن الشرع لما أوجب الزكاة أو الحج مثلا ، صار إيجاب هذه الأمور معلوما بالشرع عند كل من آمن بهذا الدين ، وشرعية هذه الأمور أصبحت صفة لازمة لها لاتختلف من إنسان لآخر ، ولا علاقة لها باختلاف الناس من مكان إلى مكان ، والعلم بشرعية هذه الأمور ممكن لوجود النص فيها ، ورد الناس إلى نصوصها ممكن عند اختلافهم فى ذلك .

وهذا بخلاف الأمور العقلية ، فإن اختلاف الناس فيها كثير ، وكون الشيء معلوما بالعقل ليس صفة لازمة له ، بل تختلف من إنسان إلى آخر ، بل تختلف فى الشخص الواحد من وقت لآخر ، ومايعتبره بعض العقلاء ضروريا ، قد يراه البعض الآخر من المحالات ، كما هو شأن المتكلمين فى كثير من المسائل ، فإذا كان شأن العقول هو هذا الاختلاف والاضطراب أليس من الإنصاف فى ذلك أن يكون قول المعصوم الذى لايخطىء هو مرجعهم عند الاختلاف وعند التعارض ؟!

ولو فرضنا صحة القول بتقديم العقل عند التعارض — على مايراه الرازى — لكان هناك سؤال لا جواب له عنده وهو :

إلى عقل من ياترى يمكن أن نرجع عند التعارض ؟ هل نرجع فى ذلك إلى عقل الرازى ومارآه هو ، وقد ذهب البعض فيه إلى حد التكفير والزندقة

أم يرجع كل عاقل إلى مايراه عقله صحيحا ؛ وحينئذ تكون وظيفة الرسل والكتب نوعا من العبث ؟

إن موقف العقل من الرسول أشبه بموقف الرجل العامى إذا علم أن فلانا من الناس خبير بمهنة الطب : ودل شخصا غيره على أن هذا الطبيب ماهر فى الطب ، ثم اختلف الرجل العامى مع هذا الشخص فى شأن من الشئون الطبية ،فهل الأولى فى ذلك أن يرجع هذا الشخص إلى الطبيب ليقف منه على حقيقة الأمر أم يرجع فى ذلك إلى الرجل العامى بحجة أنه دله على ذلك الطبيب ؟ وهل الأولى فى ذلك أن يقدم قول الطبيب الماهر بمهنة الطب ؟ أم يقدم قول الرجل العامى ؟

فكما أنه ليس من الحكمة فى شىء أن نقدم قول العامى هنا على قول الطبيب ، كذلك ليس من الصواب أن نقدم العقل على النقل بدعوى أنه أصل فى إثباته أو أنه أصل فى معرفتنا به .

ولقد وضح « ابن تيمية » أن السمعيات التى يقال إن العقل عارضها كإثبات الصفات — مثلا — هى أمور قد علم بالضرورة أن الرسول — صلى الله عليه وسلم — قد جاء بها ونقلها عنه الصحابة والتابعون ولم يقل أحدهم إن هذه الاية أو تلك قد عارضها المعقول الصريح ، بل كلهم على إثبات ما جاء به الرسول بدون تأويل ولا تبديل ، وغاية ماينتهى به الأمر عند هؤلاء إما إلى التأويل وإما إلى التفويض .

وينبغى أن يعلم أن التأويل المقبول هو الذى يدل على مراد المتكلم ويوضحه ، وجميع التأويلات التى ذهب إليها هؤلاء يعلم بالضرورة أن الرسول جاء بخلافها وبما يناقضها ، فإذا كان مذهبهم هو الحق فى ذلك ، ألم يكن ترك الناس فى هذه الأمور بلا كتاب ولا رسول أهدى لهم من إنزال الكتب وإرسال الرسل ؟ !

رأى الرازى فى موقف السلف

ناقش « الرازى » موقف السلف فى كتابه « أساس[1] التقديس » من خلال حديثه عن سؤاله المشهور : هل يقع فى كلام الله ما لا سبيل لنا إلى العلم به ؟ وبيّن أن الناس هنا فريقان : فالمتكلمون أجابوا بالنفى ، مستدلين على ذلك بقوله تعالى : (أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ القرآن) (هُدًى للمتقين) و (تِبْيَانًا لكلّ شىء) الخ . . . وهناك كثير من الآيات التى تحث على تدبر القرآن والوقوف على معناه .

وذهب آخرون : إلى جواز وقوع ذلك فى كتاب الله ، واستدل لمذهبهم بالآيات والأحاديث والعقل[2] . ثم ينتهى الرازى إلى أن السلف قد ذهبوا إلى الوقف فى معنى الآية ، وفوضوا العلم بها إلى الله ، مستدلا على ذلك بوجوب الوقف على لفظ الجلالة فى آية آل عمران : (وما يعلمُ تأويلَه إلا الله) .

« وابن تيمية » فى موقفه من رأى « الرازى » فى مذهب السلف ينبهنا إلى حقيقتين هامتين فى مذهبه :

الأولى : أنه استعمل التأويل فى معناه المحدث الذى هو صرف اللفظ عن ظاهره .

الثانية : أنه خلط فى مذهب السلف بين موقفهم من معنى الآية ، وبين موقفهم من تأويلها الذى هو بيان كيفها وحقيقتها .

---

١) أساس التقديس ١٧١ – ١٧٤ .

٢) المرجع السابق ١٧٥ – ١٧٦ .

كما لم يفرق الرازى فى آية « آل عمران » بين معنى التأويل الذى استأثر الله بعلمه ، وبين معنى التأويل الذى نزل القرآن لأجله ، وهو فهم معناه وتدبر آياته ، ونتج عن خلطه فى ذلك أن ظن أن وقف السلف هو التوقف والكف عن بيان معنى الآية ، وأنهم فوضوا العلم بها إلى الله مستدلا بوجوب الوقف على لفظ الجلالة ، والأدلة التى ذكرها فى « أساس التقديس » ونصر بها مذهب المتكلمين ، هى بعينها الأدلة التى تبين خطأه فى تحديد مذهب السلف .

ولو كان حقا ما قاله الرازى – وغيره – : بأن السلف توقفوا عن بيان معنى آية ما ، لكانوا فى ذلك من أكثر الناس تقصيرا فى بيان معنى القرآن ، لأن معنى الآيات التى قال الرازى إن السلف توقفوا عنها قد قتلها المتكلمون بحثا وأشبعوها كلاما ، فالسلف لم يتأولوا الآية بمعنى أنهم لم يبحثوا فى كيفها وما كنهها ، ولكنهم تكلموا ووضحوا معانى الآيات التى خوطبوا بها ، ونقطة الضعف عند « الرازى » فى بيان مذهب السلف أنه لم يتنبه إلى التفرقة بين معنى الآية وبين تأويلها ، فتأويل الآية هو الذى أحجم عنه السلف وكفوا أنفسهم عن الخوض فيه ليقينهم بأن ذلك هو التأويل الذى استأثر الله بعلمه ، وعلى ذلك يجب أن يحمل الوقف فى الآية على لفظ الجلالة .

أما بيان معناها فلم يتوقف أحدهم عن ذلك ، ثم ترتب على هذا الخطأ السؤال المشهور عنه وهو : هل يقع فى كلام الله تعالى ما لا سبيل لنا إلى العلم به ؟

وأمام هذا السؤال يتساءل « ابن تيمية » مع الرازى : ماذا تعنى بهذا الكلام ؟ إذا عنيت به أنه لا سبيل لأحد من الخلق إلى فهم معناه ، فهذا كلام باطل لم يقل به أحد من الطوائف المختلفة ، ولو ورد من ذلك شىء فى كتاب الله لكان ذلك مناقضة صريحة للسبب الذى من أجله أنزلت الكتب فهى لم تنزل إلا لتفهم ويتدبر معناها كما قال تعالى : (كتابٌ أنزلناهُ إليكَ مبارك ليدبروا آياتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الأَلْبَابِ) . وإذا كان المقصود من القرآن هو هداية الناس وإصلاح أحوالهم ، فكيف يتصور أنه لا سبيل لأحد إلى فهم معناه ؟ (١)

ولو تنبه الرازى إلى الفرق بين معنى التأويل ، وبين المعنى فى موقف السلف ، لما ذهب إلى رأيه السابق ولما قال بأنهم توقفوا أو فوضوا ، ولعلم أن الذى كفوا أنفسهم عنه هو الخوض فى تأويل الآية الذى هو بيان كيفها .

وأما إذا أراد بهذا السؤال ما لا سبيل لبعض الناس إلى فهم معناه ، فإن هذا واقع فعلا ، وليس ذلك عن نقص فى بيان القرآن أو تقصير فى دلالته ، بل ذلك راجع إلى عجز الإنسان وتقصيره فى تبيان المعنى وتفهمه له ، كما أراد الله ، وكثير من الناس لا سبيل لهم إلى علم كثير من العلوم كالطب والتنجيم مثلا ، فإن هذا يجهله كثير من الناس وإن كان غيرهم يعلمه ويحذقه ، والرسل لم تخبر بمحالات العقول ، وإنما أخبرت بمحارات العقول

---

(١) انظر فى موقف ابن تيمية من الرازى: نقض تأسيس الجهمية ٢١٢ — ٢٢٧ (مصور عن ليدن بمكتبة الدكتور محمد رشاد سالم . العقل والنقل لابن تيمية فى مواضع متعددة ، مجموع الفتاوى ٤ — ٥٧ ، ونقض المنطق ٥٣ ، والفرقان بين الحق والباطل ٨٩ — ٩٥ .

وعلى هذا النحو من التفصيل والاستقصاء يتتبع « ابن تيمية » قانون الرازى فى التأويل بعقلية الناقد الحصيف ، مبينا له ولغيره أن من حاد عن أدلة القرآن وترك الاعتصام به ، لم يظفر من سعيه بشىء إلا الحيرة كما اعترف بذلك الرازى فى آخر عمره ، وليس هذا عن رغبة من ابن تيمية فى تجريح الرجال كما يقول بعض الباحثين ، ولكن ليؤكد نظريته التى كرس حياته من أجلها وهى « موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » ، ورغم عنف الخصومة بين الرازى وابن تيمية فإن ذلك لم يحل دون الاعتراف بفضل الرازى فى سعة علمه وكثرة تحصيله لعلوم المتقدمين ، غير أن الحق كان أحب إلى ابن تيمية من الرازى ومن غيره ، « ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور » .

ويقرر « ابن تيمية » أن عامة ما تنازع فيه الناس من المسائل الإلهية لا يوجد فيها نقل صحيح مناقض لمعقول صريح يقول : « وهذا تأملته فى مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط ، بل السمع الذى يقال إنه يخالفه إما حديث موضوع أو دلالة ضعيفة ، فلا يصلح أن يكون دليلا لو تجرد عن معارضة العقل الصريح فكيف إذا خالف صريح المعقول ، ولا يعلم حديث واحد يخالف العقل أو السمع الصحيح إلا وهو عند أهل العلم ضعيف بل موضوع ، ولا يعلم حديث صحيح أجمع المسلمون

على تركه إلا أن يكون له حديث صحيح يدل على أنه منسوخ ، ولا يعلم حديث صحيح أجمع المسلمون على نقيضه فضلا عن أن يكون نقيضه معلوما بالعقل الصريح ».

وعامة ما تنازع فيه الناس من هذه المسائل من الأمور الخفية المشتبهة التى يحار فيها كثير من العقلاء ، ومعظمها من أمور الغيب التى تقصر عقول أكثر الناس عن تحقيق معرفتها بمجرد رأيهم ، لهذا كان اللجوء إلى السمع فى مثل هذه المضايق أسلم وأعظم بدلا من تقليد أئمة المذاهب وتقديم قولهم على قول الله ورسوله .

الفصل السادس

موقفه من تأويلات الباطنية والصوفية

١ — الباطنية

لا يستعمل ابن تيمية لقب « باطنية » عادة بمعنى محدد لطائفة معينة ، فالصوفية عنده باطنية لقولهم بالظاهر والباطن ، والشيعة الغلاة باطنية لتفسيرهم القرآن تفسيرا باطنيا ، وكذا ابن سينا والقرامطة وإخوان الصفا والاسماعيلية ، فالتفسير الباطني للقرآن هو مدار إطلاق لقب الباطنية بمعناها العام عند ابن تيمية .

أما « الباطنية » بمعناها المحدد كطائفة مخصوصة تسمت بهذا الاسم في تاريخ الفلسفة الإسلامية فيعتبرها ابن تيمية امتدادا طبيعيا للغلو في التشيع ، لأن الباطنية والقرامطة وجدتا في البيئة الشيعية التربة الخصبة والمناخ الصالح لتربية أفكارهم وحصاد نتائجها ، ولم يكن هناك من متنفس لآرائهم سوى الانتماء إلى هذه الطائفة والتظاهر بحب آل البيت ، والرفض كان بابا مفتوحا لتقبل ما يقال من الآراء والأفكار تحت شعار حب آل البيت .

فالرفض — كما يقول ابن تيمية — كان دهليز الزندقة في الإسلام ، وتكاد تجمع كتب التاريخ والمقالات على أن « الباطنية » ينتمون في نشأتهم إلى « ميمون القداح » (ابن ديصان) الذي كان مولى لجعفر الصادق ، كما كان وصيه على حفيده « محمد بن إسماعيل ابن جعفر » .

أما عارف تامر فيقول فى كتابه « القرامطة » : إن محمد بن اسماعيل هو الذى أسس دعوة الباطنية وأنه تلقب بميمون القداح ليستر نفسه عن أعين الرقباء[1] ، غير أنه لم يستطع أن يقدم لنا دليلا على ذلك ، ولم يشر إلى مصدر هذا الرأى الذى أخذه منه ، ومن هنا لم نتعرض له بالمناقشة .

ويقول محمد بن مالك الحمادى فى كتابه « كشف أسرار الباطنية » عن ميمون القداح : إنه كان يهوديا يعتقد اليهودية ويظهر الإسلام ، وهو من ولد الشلعلع من مدينة يقال لها سلمية[2] من بلاد الشام . وكان من أحبار اليهود وأهل الفلسفة الذين عرفوا جميع المذاهب، وكان صائغا يخدم شيعة إسماعيل بن جعفر ، وكان حريصا على هدم الشريعة لما ركب الله فى اليهود من عداوة للإسلام وأهله ، فلم يَرَ وَجْهاً يدخل به على الناس حتى يردهم عن الإسلام ألطف من دعوته إلى أهل البيت[3] .

وانتسب « ميمون » إلى خدمة البيت العلوى ، واستطاع أن يقيم مذهبه على منهج خاص فى التأويل .

ولن أحاول الكلام عن ظروف نشأة الباطنية كفرقة متميزة لها مبادئها وأصولها ، وإنما يعنينى هنا الكشف عن المنهج العام للتأويل لدى الباطنية .

---

(١) عارف تامر . القرامطه ٣٦ ، ط. دار الكاتب العربى . بيروت بدون تاريخ .

(٢) سلمية مدينة من أعمال حمص بالشام .

(٣) كشف أسرار الباطنية ١٧ ، ١٨ ط. الأنوار ١٩٣٩ م .

ويرتبط تاريخ المنهج الباطنى فى التأويل بنظرية الإمام المستودع والمستقر لدى الاسماعيلية[1] . ويرجع ذلك إلى ما قبل ظهور لقب « الباطنية » بفترة طويلة ، وفى تفسير هذه النظرية يقولون : إن النبى – صلى الله عليه وسلم – قد أعطى « عليًا بن أبى طالب » مرتبة الاستقرار فى الإمامة فى يوم « غدير خم » . ثم انتقل النبى – صلى الله عليه وسلم – إلى الرفيق الأعلى وترك إمامين : إماما صامتا هو القرآن ، وإماما ناطقا هو « على بن أبى طالب » .

واستدلوا على ذلك بما يروى عن على – رضى الله عنه – أنه كان يقرأ فى المصحف حتى بلغ قوله تعالى : (هذا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عليكم بِالْحَقِّ) فصاح علىّ ثلاث مرات قائلا : يا كتاب الله انطق معلنا بذلك أنه هو الإمام الناطق وأن القرآن هو الإمام الصامت ، أو بمعنى أكثر إيضاحا أن « عليًا » قد أعلن بذلك أن القرآن هو التنزيل و« عليا » هو التأويل ، والتنزيل كلام الله ، والتنزيل روح الله والتنزيل روح التأويل ، والناطق والمستقر ، أنا ومحمد من نور الله ، ومحمد هو القلم وهو السابق وعلىّ هو التالى ، وهو اللوح .

وانتقل « علىّ » إلى الرفيق الأعلى واستودع الإمامة ابنه الحسن ، على أن يودع الإمامة الإمام المستقر (الحسين) .

ثم استشهد الحسين « بكربلاء » واستودع الإمامة أخاه محمد ابن الحنفية لينقلها بدوره إلى علىّ بن الحسين ، ثم انتقلت الإمامة المستقرة إلى محمد الباقر ثم إلى جعفر الصادق .

---

(١) د. على النشار . نشأة الفكر ٢ – ٤٨٣ – ٥١٣ ط. دار المعارف ١٩٦٤م.الثانية.

ويمثل الإمام المستقر فى نظر الشيعة الشخص الذى يؤتى من لدنه علم تأويل القرآن ، وتقدير ظاهره على باطنه ، ويمثل المعنى الباطنى للقرآن الجوهر الذى يجب معرفته والبحث عنه أما ظاهره فهو بمنزلة القشرة من اللب ، ومن هنا وجب تعيين الإمام المستقر الذى يؤتى من لدنه تأويل التنزيل وتقدير ظاهره على باطنه .

وإلى وقت « جعفر الصادق » وابنه « إسماعيل » لم يكن « ميمون القداح » قد ظهر على المسرح الشيعى كما أن لقب باطنية لم يكن قد عرف بعد ، إلا أن الشيعة بجميع طوائفها كانت تسلك فى تأويل القرآن مسالك مختلفة ما بين غلاة ورافضة .

ولما مات إسماعيل بن جعفر الصادق وكل جعفر بحفيده محمد بن إسماعيل « ميمونا القداح » وكان محمد هذا ما يزال فى مهد طفولته ، فكان ميمون يمثل فى نظر الاسماعيلية المتأخرة الإمام المستودع ومحمد بن إسماعيل الإمام المستقر ، وبعضهم جعل ميمونا حجة فقط لمحمد ابن إسماعيل بن جعفر وليس إماما مستودعا ، لأن من شروط الإمام المستودع أن يكون علويا . وسواء كان هذا أو ذاك ، فإن ظهور ميمون القداح على شكل وصى على محمد بن إسماعيل قد أكسبه مكانة مرموقة بين الاسماعيلية ، ومن ميمون هذا يبدأ التاريخ السياسى والفكرى للباطنية وتتشعب فرقهم فيما بعد إلى إسماعيلية وقرامطة ، ولكل طائفة من هؤلاء اتجاه سياسى معين إلا أن التأويل كان قاسما مشتركا بين هؤلاء جميعا .

يقول البغدادى فى « الفَرْقِ بَيْنَ الفِرَقْ » :

« إن دعوة الباطنية ظهرت فى أيام المأمون وانتشرت فى زمان المعتصم ، وأن ميمونا القداح قد اجتمع بجماعة فى سجن والى العراق ووضعوا أساس دعوتهم ، وكان لميمون أصحاب من أولاد المجوس الذين مالوا إلى دين أسلافهم . ولكن لم يظهروا ذلك مخافة من سيوف المسلمين ، فوضعوا أساس المذهب على أن للقرآن ظاهرا وباطنا ، وأن لكل تنزيل تأويل[1] » .

وأخذ ابن ميمون يجمع حوله الدعاة إلى المذهب ويرسلهم إلى الأمصار المختلفة ، فأرسل إلى اليمن « ابن حوشب » و « على بن فضل الجدنى » ليبثا الدعوة فى تلك الناحية عام ٢٦٧ هـ .

وما لبث « ابن حوشب » أن اتخذ دار هجرة له ، وأصبحت أمارته بعد ذلك مدرسة للدعاة ، ومن هناك أرسل الداعيين المشهورين « الحلوانى » « وأبا سفيان » إلى المغرب بعد أن تعلما فى مدرسته أصول الدعوة ، والتفسير الباطنى للقرآن ، ثم ودعهما ابن حوشب قائلا : قولا لكل شىء ظاهر وباطن ، واذهبا ، فالمغرب أرض بور فاحرثاها واكرياها حتى يأتى صاحب البذر .

وصاحب البذر هو « أبو عبد الله الشيعى » الداعى الأكبر ، ولما توجه « عبد الله » هذا إلى المغرب وجد الطريق ممهدة لسير دعوته ، وكان ثمرة مجهوده إنشاء دولة الفاطميين بمصر[2] .

---

(١) ص ٢٨١ – ٢٨٣ ، انظر أيضا التبصير فى الدين للاسفرائينى ١٢٣ .

(٢) د. النشار . نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ٢ / ٤٠٤ – ٤١٦ .

ويقول الحمادى فى « كشف أسرار الباطنية » : إنهم قد اعتمدوا فى تأسيس دعوتهم على أن لكل آية تفسير ، ولكل حديث تأويل ، وأن ميمونا قد زخرف لهم أقوالا وضرب أمثالا ، وجعل لآى القرآن شكلا يوازيه ومثلا يضاهيه ، وجعل أصل دعوته وأساسها الدعاء إلى الله ، ويحتج لها الكتاب والسنة ومعرفة مثله ومقوله ، والاختصاص لعلى بالإمامة والطعن فى بقية الصحابة[1] .

هكذا يصور لنا البغدادى والحمادى أصوله مذهب الباطنية فى أن تأويل القرآن وصرفه عن ظاهره كان أساساً للدعوة وركيزة للمذهب .

أما عن منهجهم فى جذب الناس إلى مذهبهم ، فكان الداعى إلى المذهب يتقرب إلى الناس بما يحبون ، ويتظاهر لهم بأنه منهم ، فمن آنس منه مطعما كشف له الغطاء عما شاء من الأسرار ، وكان معظم اهتمامهم بالفلاسفة لاتفاقهم و إياهم على رد نصوص الأنبياء .

وأول ما يدعون إليه الناس هو التشكيك فى القرآن والإنجيل ، والتوراة وإبطال الشرائع وانتقاص حق الصحابة ومقام الأنبياء .

يقول عبد الله بن الحسين القيروانى فى وصيته إلى سليمان بن الحسن ابن سعيد الحبابى :

« أدع الناس بأن تتقرب إليهم بما يميلون إليه ، وأوهم كل واحد منهم بأنك منهم وإذا ظفرت بالفلسفى فاحتفظ به ، فعلى الفلاسفة معولنا وأوصيك بتشكيك الناس فى القرآن والتوراة والإنجيل ، ولا تكن كصاحب الأمة المنكوسة حيث سألوه عن الروح فقال : « قل الروح من أمر ربى » ، لما لم يعلم ولم يحضره جواب المسألة .

---

(١) كشف أسرار الباطنية ١٧ .

ولا تكن كموسى فى دعواه التى لم يكن له عليها برهان سوى المخرقة بحسن الحيلة والشعبذة ، ولما لم يجد المحقق فى زمانه عنده برهاناً قال : (لئن اتخذت إلّهاً غيرى) وقال لقومه : (أنا ربكم الأعلى) لأنه كان صاحب الزمان فى وقته » .

ثم أباحوا لأنفسهم المحرمات وأبطلوا الشرائع ، وجعلوا ظاهرها رموزاً وأمثالا لمثولات لايعرفها إلا إمامهم .

فالجنة رمز لنعيم الحياة الدنيا ومتاعها ، أليس الله يقول : (قل من حرم زِينَةَ الله التى أَخْرجَ لعبادِهِ والْطَّيبَاتِ مِنَ الرزق) .

ولما مات جعفر أظهر الباطنية استهانتهم بأمر الشريعة ، فأحلوا البنات والأخوات ، ولقد عبر عن شريعتهم شاعرهم على منبر الجامع فى الجند فقال :

خذى الدف يا هذه والعبى ... وغنى هذا ريك ثم أطربى
تولى نبى بنى هاشم ... وهذا نبى بنى يعرب
لكل نبى مضى شرعة ... وهذى شرائع هذا النبى
فقد حط عنا فروض الصلاة ... وحط الصيام ولم يتعب
إذا الناس صلوا فلا تنهضى ... وإن صوموا فكلى واشربى
ولا تطلبى السعى عند الصفا ... ولا زورة القبر فى يثرب
ولا تمنعى نفسك المعرسين ... من أقربى ومن أجنبى
فكيف تحلى لهذا الغريب ... وصرت محرمة للأب
أليس الغراس لمن ربه ... وسقاه فى الزمن المجدب
وما الخمر إلا كماء السماء ... حلال فقدست من مذهب (١)

(١) كشف أسرار الباطنية ٣١ .

ورغم مافى نفسى من الشكوك فى صحة هذه الأبيات ، وما تحمله من معان قد ينبو عن تقبلها إنسان الغاب ، إلا أن تردد هذه المعانى فى كتب الفرَقِ والعقائد فى شكل أو فى آخر يجعل لها فى نفسى مكانا لتقبل ما يقال عنها ، وإن كنت أستبعد تماماً كل ما يقال من استحلال الأخوات والبنات .

ولم تكن أفكار الباطنية وعقائدهم لتجد لها رواجا بين جماهير المسلمين إلا بأنواع من الحيل وضروب مختلفة من التلبيس ، لأن تقبل مثل هذه العقائد فى بيئة إسلامية ليس بالسهل اليسير ، وإنما يحتاج الأمر فى ذلك إلى درجة من الذكاء والفطنة فى اختيار من يصلح أن يكون داعياً إلى مثل هذه المعتقدات .

ولهذا فقد وضعوا شروطاً لابد من توافرها فيمن يقوم بمهمة الداعية إلى مذهبهم .

أولها : التفرس ، بأن يكون الداعية ذا فراسة خاصة فى اختيار الأشخاص الذين تروج عليهم حيلهم ، عارفاً بوجوه التأويلات ليرد ظاهر التنزيل إلى باطنه وكان من وصاياهم ألا يتكلموا في بيت فيه تنديل ويعنون به « العارف بعلم الكلام » ولا يطرحوا بذرهم فى أرض سبخة ويعنون بذلك من لا تجوز عليهم حيلهم من الناس .

ثانيها : التأنيس ، بأن يكون عارفاً بالوجوه التى تدعى من قبلها الناس ، إذ ليس جميع الناس يدعون من باب واحد ، بل لكل صنف منهم وجه يناسبه ، فمن رآه مائلا إلى العبادات ، زينها له ،

ثم يسأله عن معانيها وعللها فيشككه فيها ، ومن رآه ذا مجون وخلاعة زينها له وكره إليه ألوان العبادات على أنها ألوان من الحماقات والجهل ومن رآه سابا للصحابة دخل عليه بوجوه من الدس عليهم وأخذ يرميهم بالكذب والكفر ، وهكذا يدخل على كل قوم من الباب المناسب للإيقاع بهم فى حبائل المذهب .

ثالثها : الربط ، بأن يعلق نفس المدعو ويشوقه إلى معرفة تأويل الشريعة وباطن التنزيل .

رابعها : التدليس ، بأن يبين للمدعو أن ظاهر الشرع تحامق ، وعذاب وباطنه رحمة وصواب ، ثم يقرأ له قوله تعالى : (باطِنُهُ فيه الرحمةُ وظاهِرُهُ مِن قِبَلِهِ العذاب) ، فإذا سأل الغر عن تأويل الباطن وتقديره ، انتقلوا به إلى الدرجة الخامسة وهى :

خامسها : أخذ العهود والمواثيق ، فيحلف لهم الأيمان المغلظة أن لا يبوح بأسرارهم فإذا استوثقوا منه ، بدأوا يتأولون له ظاهر الشرع ويبينون له أن ظاهر الشرع كالقشرة وباطنه كاللباب ، ثم عليه أن يتدبر فى باطن القرآن ولا يقف عند ظاهره حتى لا يكون من الحمقى الجاهلين ، ثم عليه أن يعرف رموزه ومثله وممثوله .

ويقولون له : اعرف معانى الصلاة والطهارة ، وما روى عن النبى — صلى الله عليه وسلم — بالرموز والإشارة دون التصريح والعبارة ، فإن جميع ما عليه الناس أمثلة مضروبة لمثولات محجوبة فاعرف الصلاة ومعانيها ، فإن الله يقول : (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) ؛ فالزكاة مفروضة فى كل عام مرة ، وكذلك الصلاة من صلاها مرة فى السنة فقد

أقام الصلاة ، والصلاة والزكاة لهما ظاهر وباطن ، فالصلاة صلاتان ، والزكاة زكاتان ، والصوم صومان والحج حجان ، وما خلق الله من ظاهر إلا وله باطن يدل على ذلك : (وَذَرُوا ظاهِرَ الإِثْمِ وباطنه) و (قل إنَّمَا حَرَّم رَبِّيَ الفواحِشَ ما ظهر منها وما بَطَن) فالظاهر يتساوى فيه جميع الناس ؛ أما الباطن فلا يعرفه إلا القليل ، والصلاة والزكاة سبعة أحرف دليل على « محمد » « وعليّ » ، لأنهما سبعة أحرف ، فالمعنى بالصلاة والزكاة ولاية « محمد » « وعليّ » ، فمن تولاهما فقد أقام الصلاة وآتى الزكاة[1] .

وبعد أن ينخلع المدعو من التمسك بألوان العبادات ، ينتقلون به إلى درجة أخرى فيحلُّون له المحرمات ، فيحلون الخمر والميسر ، لأن الله يقول : (قُلْ مَن حَرَّم زينة اللهِ التى أخرج لعباده والطيباتِ مِن الرزق) ولأنه قال : (ليس على الّذين آمنوا وعملوا الصالحات جُنَاحٌ فيما طَعِمُوا) .

ثم يتأولون الخمر والميسر على أنهما أبو بكر وعمر ، والصوم هو كتمان أسرارهم ، والطهارة هى طهارة القلب فقط ، والجنابة موالاة الأعداء : (وإن كنتم جُنُبا فَاطَّهَّرُوا) معناه : وإن كنتم جهلة بالعلم الباطن فتعلموه لأنه حياة الأرواح .

فإذا ما وصل معهم المدعو إلى هذه الدرجة ، انتقلوا به إلى درجة أخرى وهى غاية السعادة عندهم ، فيتلون عليه قوله تعالى : (فلا تعلم نفس ما أُخْفِى لَهم من قُرَّةِ أَعيُن) . فيسألهم المدعو عن ذلك فيقولون

---

(١) البغدادى . الفرق بين الفرق ٢٩٨ – ٣٠٣ .

له : من لم ينل الجنة فى الدنيا لم ينلها فى الآخرة : (وَإِنَّ لنا لَلآخِرَةَ وَالأُولَى) ثم يأخذون منه النجوى أو القربان ، ويقدمونه إلى الإمام ويقولون له : إن هذا قد صفت سريرته وصحت نيته ، فيرفع عنه إمامهم تحريم المحرمات ، ويبيح له ارتكاب المحذورات متأولاً فى ذلك كثيراً من الآيات[1] .

والوسيلة الوحيدة التى دخل منها هؤلاء على المسلمين بترويج مبادئهم وإشاعتها بين الناس هى التأويل ، وكانوا يهدفون من وراء ذلك إلى غرضين :

الأول : كسر شوكة الصحابة والسلف فى نفوس المسلمين ليصلوا بذلك إلى :

الثانى : وهو صرف عقول الناس عما نقله السلف والصحابة من الأحاديث الصحيحة والآثار ليسهل بذلك استدراجهم إلى مايريدون من الانخلاع عن الدين ، وتشكيكهم فى المنقول إليهم عن طريق السلف ليشعروا بحاجتهم إلى هؤلاء الدعاة ليشرحوا لهم ما التبس أمره وند فهمه عليهم[2] .

ولقد ساعد على تحقق هذين الأمرين ما كان عليه الرافضة من سب الصحابة وتكفيرهم وتقليل شأنهم بين المسلمين ، وإذا تم لهؤلاء

---

(١) انظر فى ذلك كشف أسرار الباطنية ١١ – ١٤ ، الفرق بين الفرق ٢٩٨ – ٣٠٣ ، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطى ١٠٦ ط . استانبول ١٩٤٩ م ، التبصير فى الدين للاسفرائينى ١٢٣ ،فضائح الباطنية للغزالى . تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ط . ١٩٦٤ م ، نقد العلم والعلماء لابن الجوزى ١٠٢ ط . المنيريه بدون تاريخ .

(٢) فضائح الباطنيه ١١ وما بعدها .

القدح فى خيار الأمة ، فقد قدحوا بذلك فى المنقول عنهم وهو الكتاب والسنة ، وهذا شأن الباطنية ، فهم تارة يقدحون فى النقل ، وتارة يقدحون فى فهم الرسالة .

ويوضح « ابن تيمية » العلاقة بين الباطنية والرافضة فيقول : بأن هؤلاء وأولئك وإن اختلفت مشاربهم إلا أنهم يجمعهم أمور . منها :

١ ـ الطعن فى خيار الأمة ، وفيما عليه السلف وأهل السنة .

٢ ـ الطعن فى أصول الدين وقواعد الملة .

٣ ـ تحريف القرآن وادعاؤهم أن هناك باطنا امتازوا به واختصوا به عمن سواهم[1] .

والرافضة فى نظر « ابن تيمية » هم أئمة التحريف ، وفى مبادئهم وجد الإسماعيلية والقرامطة والباطنية الطريق معبدا لتنفيذ مبادئهم ، فتأولوا الواجبات واستحلوا المحرمات ، ورفعوا الشريعة بالكلية[2] .

ويتفق الغزالى « وابن تيمية » على أن الرفض كان هو الوسيلة التى نفذ منها جميع الغلاة للنيل من كتاب الله وتحريفه.

ولا يتردد « ابن تيمية » فى الحكم على معتقد هذه التأويلات بالزندقة والكفر والإلحاد ، ثم يتتبع المنهج الباطنى لدى جميع الفرق التى سلكت فى تأويل القرآن مسلك الظاهر والباطن ، أو الرمز ،

---

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ط. الرياض ٤ ـ ١٠٢ .

(٢) منهاج السنه النبوية ٢ ـ ٩٠

والمرموز ، أو المثل والممثول ، فيبين لكل من سلك هذا المسلك أنه طريق الشيطان وليس طريق الرحمن .

ولقد تتبع ابن تيمية كل دعاوى الباطنية وفندها فى كثير من كتبه أهمها « منهاج السنة النبوية » و « بغية المرتاد فى الرد على القرامطة أهل الإلحاد » وأظهر للناس كذب ما يدعيه هؤلاء من الجفر والبطانة والعلوم الباطنية التى يدعون نقلها عن « على بن أبى طالب » وما وضعوه من أحاديث مكذوبة على الرسول يؤيدون بها دعواهم فى العلم الباطن ، وما اختلقوه من الأقوال التى استدلوا بها فى أحقية الإمام المعصوم واختصاصه بعلم التأويل ، وبين لهؤلاء جميعاً أن علياً وجعفراً براءٌ مما يقولون ، وأن الرسول لم يخص عليا بنوع من العلم قد حجبه عن بقية الصحابة مثل أبى بكر وعمر .

والعلماءُ بأحوال جعفر الصادق يعلمون تماماً كذب مايدعيه هؤلاء من الكتب المنسوبة إليه مثل « الجدول فى الهلال » ، و « الجفر » و « البطاقة » و « الهفت » و « اختلاج الأعضاء » و « الرعود » و « البروق » . وغير ذلك مما هو من كلام أهل النجوم .

ولابن تيمية مع كل فكرة من أفكار الباطنية موقف ومع كل رأى حجة وبرهان ، ولقد وضع ابن المطهر الحلى كتابه المعروف بـ « منهاج الكرامة » ذكر فيه عقائد الرافضة ومبادئهم وأدلتهم على دعاواهم ، وخاصة دعوى العصمة ووجوب الامامة لعلى .

---

(١) بغيه المرتاد ٥٨ ، ٥٩ من الجزء الخامس من الفتاوى الكبرى ط . الكردى .

ولقد وضع « ابن تيمية » كتابه العظيم « منهاج السنة النبوية » فى الرد على منهاج الكرامة للحلىّ . تناول فيه ما أورده الحلىّ فى كتابه من الحجج والبراهين على عقائدهم وبين تهافتها وما فيها من التحريف والتبديل لكتاب الله ، واختلاق وافتراء على رسوله الكريم ، من الأحاديث المكذوبة والأخبار المدسوسة على « على بن أبى طالب » .

ومن أهم ما استدل به هؤلاء الرافضة على أحقية إمامهم المعصوم ، ما أورده ابن المطهر الحلىّ من « حديث غدير خم » وقول الرسول فى ذلك اليوم : (من كنت مولاه فعلى مولاه[1]) ، وإن هذا الخبر قد شاع فى البلاد وانتشر بين الناس ، ثم لما علم بذلك الحارث بن النعمان ، جاء ليسأل الرسول عن صحة ذلك ، وهل هذا أمر من الله ، أم ذاك من عند « محمد » فقال له النبى – صلى الله عليه وسلم – : (إن ذلك أمر من الله) فولى الحارث يريد راحلته وهو يقول : « اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك ، فأمطر علينا حجارة من السماء ، أو ائتنا بعذاب أليم » ، فما وصل الحارث إلى راحلته حتى رماه الله بحجر ، فسقط على هامته وخرج من دبره وأنزل الله تعالى : (سأل سائلٌ بِعذاب واقِعٍ للكافرين ليس له دَافِعٌ مِن الله) .

ويهتم الرافضة بالجزء الأخير من الحديث ، وهو الخاص بمقابلة الحارث للرسول – عليه السلام – وأن الرسول قد بين له أن ما قاله بخصوص ولاية علىّ إنما هو من الله تعالى ، لأنه ما دام قد ثبت أن

(٢) منهاج الكرامه ١٦٨ ، مقدمه منهاج السنه النبوية . تحقيق د. رشاد سالم ج ١ طبعه ١٩٦٢ م

موالاة علىٍّ بالإمامة أمر من الله فمخالفة ذلك كفر وشقاق وخروج عن طاعة الله ورسوله .

« وابن تيمية » فى نقده لهذا الحديث يبين تهافته من وجوه :

أولا : أن الناس جميعاً على أن ما قاله الرسول — صلى الله عليه وسلم — بغديرخم كان قبل مرجعه من حجة الوداع ، أى أنه كان بمكة ، والشيعة تسلم بهذا ، وتجعل ذلك اليوم عيداً لها ، وهو اليوم الثامن عشر من ذى الحجة .

ثانيا : أن النبى — صلى الله عليه وسلم — لم يرجع إلى مكة بعد عودته من حجة الوداع إلى المدينة ، بل مكث فى المدينة بعد ذلك ، وعاش تمام ذى الحجة والمحرم وصفر وتوفى فى أول ربيع الأول .

ثالثا : يذكرون فى هذا الحديث أن الرسول بعد أن قال ذلك — بغديرخم وأنه شاع فى البلاد جاءه الحارث بن النعمان الفهرى وهو بالأبطح ، والأبطح بمكة ، وهذا من أمارات الكذب والاختلاق ، لأن حديث الغدير كان بمكة ، والسورة التى قيل إنها نزلت فى الحارث بن النعمان : (سأَل سائِلٌ بعذابٍ واقِع) سورة مكية باتفاق أهل العلم قبل الهجرة ، فهى قد نزلت قبل حديث الغدير بعشر سنين أو أكثر ، فكيف يقال إنها نزلت بعد حديث الغدير وفى قصة الحارث بن النعمان.

والآية التى قال بها الحارث : (اللّهُمَّ إنْ كان هذا هو الحقُّ مِن عِندكَ فَأَمطِر علينا حجارة من السماء) ، نزلت ببدر ، وهذا بالاتفاق وبدر قبل حديث الغدير بالاتفاق أيضا ، وهم لما استفتحوا بيّن الله

أنهم لن يصيبهم العذاب وفيهم محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال تعالى : (وما كان الله لِيُعَذِّبَهُم وأنت فيهم) وأهل مكة لم تنزل عليهم حجارة من السماء لما قالوا ذلك ، ولو كان هذا آية لشاعت وانتشرت مثل قصة أصحاب الفيل ، لأن مثل هذا مما تتوافر الهمم والدواعى على نقله ، وهذا لم يذكره أحد من أهل السير والتاريخ ، كما لم يرد فى المسانيد أو فى الصحاح ولا فى كتب التاريخ .

وهذه كتب التاريخ بين أيدينا لم نقرأ فيها أن الشخص الذى روى عنه ابن المطهر الحلىّ هذا السؤال قد أصابته حجارة من السماء ، بل إن وجود هذا الشخص نفسه قد يكون من القصص الخيالية التى نسجها القصاص وأصحاب الطرق كقصص عنترة بن شداد ، ومايخترعه القصاص من أسماء لا وجود لها ، ثم يحكون على ألسنتها قصصاً من وحى خيالهم تعبر عن أفكارهم .

يقول « ابن تيمية » : « إن كثيراً من الناس قد صنف فى أسماء الصحابة ولم يرد فيها ذكر هذا الرجل ، مثل كتاب « الاستيعاب » لابن عبد البر ، وكتاب ابن منده وأبى نعيم الإصبهانى والحافظ أبى موسى ، ولم يذكر أحد منهم هذا الرجل ، وهم لا يذكرون إلا ما رواه أهل العلم ، ولا يذكرون الأحاديث الطرقية ، التى هى عمدتهم فى النص على إمامة على ، وهذا وغيره مما نسجوه من خيالهم ولا حقيقة له .

وهكذا يستمر «ابن تيمية» فى نقد أدلة الرافضة على نظرية الإمامة التى كانت مدخلا لكثير من البدع ، وتربة صالحة لآرائهم ومعتقداتهم الباطلة

ومن العجيب أن بعض الباحثين لم يفرق بين موقف « ابن تيمية »

من الإمام على وآل بيته ، وبين موقفه من النصوص الكاذبة والتحريفات التى قام بها هؤلاء الرافضة والشيعة والباطنية فى كتاب الله . فقالوا : إن ابن تيمية كان عدوًّا لدودا لآل البيت العلوى ، وخلطوا فى ذلك بين كراهية ابن تيمية للأكاذيب التى اختلقها هؤلاء ؛ وبين موقفه من على وأهل بيته ، واستغلوا ذلك الموقف ووشوا به لدى الحكام ، ووجهوا إليه كثيراً من التهم الكاذبة فى موقفه من أهل البيت ، والتى ما كان أبعده عنها .

فابن تيمية من أخلص الناس إيماناً وولاءً لعلىّ وآل بيته ، ومن أكثر المؤمنين حباً لآل البيت ولكن يجب أن نفرق فى ذلك بين حبه لآل البيت وبين ما يحكى كذباً واختلاقاً على لسان أهل البيت .

٢ — موقفه من الصوفية وابن عربى

لابن تيمية مواقف متعددة من الصوفية فى دعاواهم المختلفة ، وتتمثل هذه المواقف فى موقفه من ابن عربى فى « فصوص الحكم » وما فيه من الحقائق التى توصل إليها « ابن عربى » عن طريق الكشف الإلهى ، أو الفتح الربانى .

وموقف ابن تيمية من الصوفية يعتبر امتدادا لموقفه من الباطنية وغلاة الشيعة ، وفكرتهم عن الإمام المعصوم .

فكثيرا مايشير ابن تيمية إلى أوجه الشبه الواضحة بين طريقة الصوفية فى تفسير القرآن وبين المسلك الباطنى لدى فلاسفة الاسماعيلية والباطنية ، وكثيرا ما ينبهنا إلى أوجه الشبه بين ادعاء الصوفية فى

القطب ، والغوث ، والإبدال ، والنجباء ، وبين مسلك الرافضة فى السابق ، والتالى ، والناطق والأساس وغير ذلك من الألقاب. التى اخترعها هؤلاء من عند أنفسهم ، ولم يرد بها أثر صحيح .

ودعواهم أن الإبدال من رجال الغيب هى من جنس دعوي الرافضة أن « عليًا » فى السحاب ، وأن « محمدا بن الحنفية » فى جبال رضوى[1] .

وكما ادعى الباطنية فى إمامها المعصوم خاصية تأويل التنزيل ادعى هؤلاء فى شيخهم علم الحقيقة ، وعلم الحقيقة يساوى معرفة الأمر كما هو عليه فى نفس الأمر عن طريق الكشف الإلهى ، أو ما يسميه « ابن عربى » بالتجليات الإلهية .

وكما ادعى الباطنية والرافضة أن ظاهر القرآن لايعبر عن حقائق الأمور فى ذاتها ، وإنما هو رموز وأمثال لمعان باطنية لايعرفها إلا الإمام المعصوم ، الأمرفكذلك لدى الصوفية ، فالقرآن عندهم ليس إلا لعامة الناس المحجوبين عن معرفة الحقائق ، أو من لم يكن لهم نصيب فى التجليات الإلهية ، وإذا سئل التلمسانى عن معنى ذلك قال : « . . . لأن القرآن كله شرك ، وإنما التوحيد فى كلامنا ».[2]

فدعوى الظاهر والباطن ، أو أن لكل تنزيل تأويل ، هى القاسم المشترك بين هؤلاء وأولئك ، وإن كانت تعرف عند الصوفية باسم الشريعة والحقيقة ، إلا أن اختلاف الأسماء لا ينبغى أن يحجب عن

---

(١) الرسائل والمسائل ١ — ٤٦ — ٥٠ ط . المنار .

(٢) المرجع السابق ٤ — ٤٥ .

أعيننا أن حقيقة الموقف واحدة عند الجميع ، وهى اتفاقهم على تأويل التنزيل .

ولا ينبغى التوقف هنا طويلا لعقد مقارنات بين الصوفية والباطنية ويكفى أن نشير هنا إلى ما قاله ابن تيمية بأن التشيع كان دهليزا للرفض ، وأن الرفض كان دهليزا للزندقة والتحريف فى كتاب الله .

ومن مبادىء الرافضة ينبغى أن نتلمس أصول كل بدعة فى الإسلام ، ولم يكن « ابن تيمية » ليشغل نفسه بالرد على المتصوفة لولا ما كان من كثرة بدعهم ورواجها بين جمهور المسلمين ، وخطورتها فى الوقت نفسه على كيان المجتمع الإسلامى ، لأن حسن ظن المسلمين بهؤلاء قد أضفى على بدعهم هالة من القداسة فى نفوسهم ، وخاصة أنهم اضطلعوا بهذه البدع تحت اسم الحقيقة والولاية لله ولرسوله ، فكانوا كما يقول « ابن تيمية » : يسقون الناس شراب الكفر فى آنية الأنبياء .

ويعتبر « ابن تيمية » أن ضرر هؤلاء على الإسلام والمسلمين أكثر خطرا من ضرر التتار والغزاة ، لأن دور هؤلاء فى هدم كيان الأمة كالسوس الذى ينخر فى العظام فلا يعلمه إلا الحكماء ومهرة الأطباء .

وفشو البدع على يد هؤلاء ساعد على كسر شوكة المسلمين أمام التتار ، وأطمع العدو فى بلادهم لركون الناس إلى أقوال هؤلاء المتصوفة التى تدعو إلى الذلة والمهانة والخنوع والاستسلام[1] .

---

(١) الرسائل والمسائل ١ — ١١٦ .

ولقد شرع « ابن تيمية » فى دحض أقوال المتصوفة رغم احتفاء الدولة بهم ، وأظهر للناس إلحادهم عن طريق الحق ، وكشف من خباياهم ما أنار به السبيل أمام الناس لمعرفة حقيقة أقوالهم فى الظاهر والباطن والشريعة والحقيقة ، وبيّن لهم أن ادعاء الولاية على غير ما شرع الله ورسوله إنما هى ولاية للشيطان وليست ولاية للرحمن .

ومن هذا المنطق ناقش ابن تيمية دعوى المتصوفة فى قولهم : « إن من شهد الحقيقة أو الإرادة فقد سقط عنه التكليف ، لأنهم يقولون إن من شهد الحقيقة علم أنه لا فعل له أصلا ، فلا أمر ولا نهى ولا وعد ولا وعيد ، أما من لم يقف على هذه الحقيقة وشهد نفسه وفعله ، فهو المكلف بالشرائع أوامرها ونواهيها[1] .

والصوفية فى دعوى شهود الحقيقة يكتفون بشهود الحقيقة الكونية العامة المشتركة بين سائر الموجودات ، والمتمثلة فى قوله تعالى للشىء : (كن فيكون) .

أما شهود الحقيقة الدينية أو الإرادة الدينية التى تتمثل فى الشريعة بأوامرها ونواهيها فلم يقفوا عليها ولم يشهدها فى سلوكهم العام ، ومن هنا قال بعضهم بإسقاط التكاليف عمن شهد الحقيقة الكونية بحجة أنه لا فعل له أصلا ، ولأن الكل خاضع لسلطان الأمر التكوينى . فمن قال منهم بإسقاط التكاليف إنما يحتج على ذلك بشهود الحقيقة الكونية ، مع أن سائر الموجودات خاضعة لسلطان هذه الحقيقة ، أما الحقيقة الدينية ، فلا يقف عليها إلا من والى الله بالعبادات

---

(١) رساله العبودية ٣٨ — ٤٠ ط . أنصار السنة ط . سنة ١٩٤٧ م .

والمتصوفة يفرقون فى شهود هذه الحقيقة بين العامة والخاصة ، فليس كل الناس على درجة واحدة من الإلهام والكشف ، فالخاصة وحدهم هم أهل الله الواقفون على قدم المعرفة الحقة ، الآخذون عن الكشف الإلهى حقائق الأمور وبواطنه

ويستدلون على ذلك بقصة « موسى » و « الخضر » – عليهما السلام التى حكاها القرآن الكريم فى سورة الكهف ، ويقولون : إن « الخضر » قد علم بواطن الأمور وحقائقها ، وأن « موسى » النبى قد احتاج إلى « الخضر » ليكشف له عما جهله من ذلك ، ويقولون : إن الأولياء قد يعلمون من الحقائق ما يجهله الأنبياء .

وابن تيمية يرد الاحتجاج بهذه القصة من وجهين :

الأول : أن موسى – عليه السلام – لم يكن مبعوثا إلى الخضر ، ولم يكن واجبا على الخضر اتباعه ، لأن موسى كان مبعوثا إلى بنى إسرائيل ، وهذا بخلاف موقف أمة « محمد » من « محمد » ودينه ، فإن محمدا بعث إلى الناس كافة والثقلين بعامة : (وما أرْسلْنَاك إلاَّ كَافَّةً للناس) ، ولو أدرك موسى محمدا لوجب عليه الإيمان به وتصديق ما جاء به ظاهرا وباطنا ، ولهذا كان الخضر يقول لموسى : « أنا على علم من علم الله علمنيه الله لا تعلمه ، وأنت على علم من علم الله علمكه الله لا أعلمه » ، وليس لأحد من الثقلين الذين بلغتهم دعوة « محمد » أن يقول لمحمد مثل هذا ، لأن رسالته عامة إلى جميع الناس فمن خالفها ظاهرا أو باطنا ، فهو كافر بما جاء به محمد وغير مؤمن برسالته .

الثانى : أن ما فعله « الخضر » لم يكن مخالفا لشريعة موسى ، وموسى لم يكن قد علم الأسباب التى تتيح له ذلك ، فلما بيّنها الخضر له وافقه عليها ، فإن خرق السفينة ثم ترقيعها لمصلحة أهلها خوفا من الملك الظالم ، ليس ممنوعا بل جائزا ومستحبا للمصلحة . وكذا ما كان من أمر الجدار والغلام ، وهذا بخلاف ما يفعله المتصوفة من البدع والمحظورات ، فإنها مخالفة لكل شريعة وكل دين[1]

وتحت ستار علم الباطن أو معرفة الحقيقة عمد بعض المتصوفة إلى تحريف آيات الله ليبرر مسلكه من دعوى شهود القدر أو الحقيقة الكونية ، أو شهود الإرادة ، ولجأوا فى ذلك إلى تفسير بعض قصص القرآن تفسيرا غريبا لا يقره عقل ولا دين .

مثل ما يقوله بعضهم فى تفسير قصة أكل آدم من الشجرة التى نهاه الله عنها ، حيث يفسرون ذلك : بأنه كان امتثالا للأمر الباطن الذى علمه آدم ، أما أمر الشرع بالنهى عنها ، فهو أمر ظاهرى فقط ولهذا يقولون إن توحيده كان ظاهرا وباطنا .

وكذلك يقولون : إن إبليس كان توحيده ظاهرا وباطنا حيث أمر بالسجود لآدم فى الظاهر ، لكنه نظر فرأى الأمر غيرا فى الباطن ، فامتنع ولم يسجد ، فغير الله عليه وقال له (اخْرُجْ منها) .

ويبين ابن تيمية لهؤلاء أن رؤية الحقيقة الكونية أو القضاء الكونى ليس فيه حجة لأحد ولا يجوز الاحتجاج به ، بل الاحتجاج به من جنس قول المشركين : (لَوْ شاءَ اللهُ ما أَشْرَكْنَا

---

(١) رسالة الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ١١٩ ط. صبيح ١٩٥٨ م .

وَلَا آبَاؤُنَا) وعلى هذا فيجوز للكافر أن يقول : إن الله أمرنى بالإسلام ظاهرا ، ولكنه أمرنى بالكفر باطنا .

ولو صح الاحتجاج بالقضاء الكونى ، لجاز للظالم أن يحتج لظلمه بذلك ، ولما جاز لأحد أن يعاقبه على ظلمه ، بل لم يجز أن يكون هناك قانون يردع الظالم عن ظلمه .

ثم من أين لهؤلاء أن الله قضى أزلا بما يفعله العبد ، إلا بعد أن يفعله وينفذه لأنه وافق هواه ، فالاحتجاج بالقدر إنما هو تبرير لفعل المعصية بعد ارتكابها بأن ما وقع من العبد إنما كان تنفيذا منه للأمر الباطن فقط ، والدليل على ذلك أن العبد لا يحتج به إلا فى المعصية فقط ، ولم نجد من يحتج به فى الطاعات .

ولا أصل لما احتج به هؤلاء من قصة آدم وإبليس ، فإن آدم لم يحتج لأكله من الشجرة بالقضاء الكونى ، بل قد أخطأ فى أكله منها ، واعترف بخطئه ثم تاب من ذلك ، فتاب الله عليه ، والقرآن قد سجل اعتراف آدم بخطئه حيث قال تعالى على لسان آدم : (قالا : رَبنَا ظلمنا أَنفُسَنا وإن لمْ تغفرْ لنا وترحمْنا لَنَكُونَنَّ مِن الخاسرين) .

فليس أكله من الشجرة تنفيذا للأمر الباطن إذن ، ولا لمشاهدته الحقيقة الكونية ، بل كان ذلك ذنبا قد ارتكبه ثم تاب عليه .

أما إبليس فلم يمتنع عن السجود لما رأى الأمر غيرا ، وإنما امتنع عن السجود لآدم لأنه مخلوق من طين وإبليس مخلوق من نار ، ثم علل

امتناعه عن السجود لآدم بقوله : (أَنا خَيْرٌ منه خَلَقْتَنِي مِن نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ[1]) .

فالقرآن نفسه قد سجل اعتراف آدم بذنبه كما سجل علة امتناع إبليس عن السجود لآدم ، فلا مجال بعد ذلك للقول بأن ذلك كان لمشاهدة الحقيقة أو العلم الباطن .

وما يدعيه هؤلاء من شهود الحقيقة وتحريفهم لكتاب الله إنما كان ذلك تبريرا لادعاء بعضهم سقوط التكاليف عنه .

ويقول ابن تيمية : « إن من ادعى من هؤلاء طريقا إلى الله غير طريق رسله وأنبيائه ، أو سلك فى ذلك سبيلا غير سبيل المؤمنين فهو جاحد لما جاء به الرسول ظاهرا وباطنا

ومن قال : إن « محمدا » قد بعث بالظاهر فقط دون علم الباطن ، أو بعلم الشريعة دون الحقيقة ، فهو منكر لرسالته ، ومن قال : إن لديه من الحقائق ما لا تؤخذ من كتاب ولا سنّة وإنما تؤخذ عن طريق الإلهام والكشف أو الفتح الربانى ، فهو محايد لما جاء به الرسول ، وهذه كلها دعاوى من جنس دعوى الباطنية فى إمامهم المعصوم المختص بالتأويل »

---

(١) الرسائل والمسائل ١ – ٦٣ .

التأويل عند ابن عربى

فى حديثنا عن التأويل عند « ابن عربى » ، نرى من المفيد أن نوضح أن هناك اتجاهين فى مذهبه أو بمعنى آخر أن حديثه عن التأويل كان ذا وجهين :

الوجه الأول :

حين يتكلم بلسان أهل الظاهر الذين لم يقفوا على حقيقة الكشف الإلٓهى ، ولم يكن لهم نصيب من التجليات الإلٓهية — ويعنى بهؤلاء الذين لم يكشفوا عما وراء ظاهر الآيات من معان باطنة ، وفى هذا الاتجاه نجد « ابن عربى » يميل فى « الفتوحات المكية » إلى التسليم بما جاء به ظاهر الشرع بدون تأويل أو تبديل ، ويجعل تمام الإيمان متوقفاً على التسليم بكل ما جاء به الرسول على ظاهره. ولا سيما آيات الصفات ، لأن ظاهرها لا يقتضى عنده تشبيهاً لله بخلقه ، لأن ذاته ليس كمثلها شىء وكذلك صفاته ليس كمثلها شىء ، ولذلك يجب أن يوصف الله بما وصف به نفسه فى كتابه وعلى لسان رسله بدون تأويل أو تغيير .

والله تعالى قد جمع فى كتابه بين التشبيه والتنزيه ، « وجميع المشاهدين للحق لا يخرجون عن هاتين النسبتين ، وهما نسبة التنزيه لله تعالى ، ونسبة التنزل للخيال بضرب من التشبيه . فأما نسبة التنزيه ، فهى تجليته فى : (ليس كمثله شىء) ، وأما نسبة التنزل للخيال ، فهى تجليته فى قوله : (وهو السميع البصير) ولا يصح أن يعلم من علم التوحيد إلا نفى ما يوجد فيما سواه » .

ويجعل التأويل سبباً فى ضلال هذه الأمة « فما ضل من ضل من المشبهة إلا بالتأويل وحمل ما وردت به الآيات والأخبار على ما سبق إلى الأفهام من غير نظر فيما يجب لله تعالى من التنزيه ، فقادهم ذلك إلى الجهل المحض والكفر الصراح ، واو طلبوا السلامة وتركوا الآيات والأخبار على ما جاءت من غير عدول منهم فيها إلى شىء البتة ، ووكلوا علم ذلك إلى الله ورسوله وقالوا لا ندرى لكان يكفيهم قوله تعالى : (ليس كمثله شىء[1]) .

ويقول إبن عربى إن الخير كله فى الإيمان بما أنزل الله تعالى ، والشر كله فى التأويل ، فمن أول فقد جرح إيمانه ، وفى التأويل جرأة على النصوص وإساءة أدب على مقام الوحى « . . . ولا بد أن يسأل الله كل مؤول عما أوله يوم القيامة ويقول له : أضيف إلى نفسى شيئاً فتنزهنى عنه وترجح عقلك على إيمانك وترجح نظرك على علم ربك ، فاحذر ياأخى أن تنزه ربك عن أمر أضافه إلى نفسه على ألسنة رسله كان ما كان ولا تنزهه بعقلك مجردا جملة واحدة . . . فإن الأدلة العقلية كثيرة التنافر للأدلة الشرعية فى الإلهيات » .

ونفور « ابن عربى » من التأويل يمثل اتجاهاً واضحاً فى « الفتوحات » لكن لا ينبغى أن نتوقع من ذلك أن هذا الاتجاه هو الاتجاه السائد فى « الفتوحات المكية » لأن هذا الكتاب أكبر من أن يسوده اتجاه واحد ،

---

(١) انظر فى موقف ابن عربى من التأويل : الفتوحات المكيه ط . بولاق ١٨٧٦ م ، ج١ – ١١٩ – ٢٢٢ ب ٣ ، ٢ – ٥٢ ب ٧٣ ، ٢ – ٧٦٨ – ٧٧٤ ب ٢٧٣ ، ٣ – ٦٣١ – ٦٣٧ ب ٣٧٧ ، ٥١٣ – ٥٢٢ ب ١٩٨ ، ٦٣٦ ب ٢٠٤ ، ٢ – ٢٧٦ ب ، ٣ – ٧٤ – ٧٨ ب ٣١٥ ، ٢ – ٣٩٣ – ٤٢٢ ب ١٧٧ ، ٤ – ٧ – .

وليس هذا سوى نصيب أهل الظاهر عند ابن عربى ، وما يمكن أن يصل إليه إنسان بفكره ، لأن طريق الفكر والنظر العقلى فى معرفة الحق لابد أن يقف عند هذا الحد (الظاهر) ولا يتخطاه .

وهنا يفصح « ابن عربى » عن حقيقة مذهبه متحدثاً عن أهل الظاهر بأن : « هؤلاء لسانهم ليس لساننا . . . وأن المعرفة التى يهبها الحق تعالى لمن شاء من عباده لا يستقل العقل بإدراكها بفكره ولكن يقبلها ولا يقوم عليها دليل ولا برهان ، لأنها وراء طور مدارك العقول[1] » .

وهنا ننتقل إلى الاتجاه الثانى لدى « ابن عربى » وأعنى به الاتجاه الذى يمثل حقيقة مذهبه :

« فظاهر الشرع ليس إلا نصيب العامة من الناس وأصحاب النظر الفكرى ، كما أن الأنبياء إنما خاطبوا عوام الخلق بلسان الظاهر فى حين أنهم يرمزون إلى أهل الكشف والعرفان بأن وراء هذا الظاهر باطناً خاصاً لهم وحدهم[2] » .

« والأنبياء لهم لسان الظاهر يتكلمون به لعموم الخلق ، واعتمادهم على فهم العالم السامع فلا يعتبر الرسل إلا العامة لعلمهم بمرتبة أهل الفهم كما نبّه — عليه السلام — على هذه المرتبة فى العطايا فقال : (إنى لأعطى الرجل وغيره أحب إلى منه مخافة أن يكبه الله فى النار) ، فاعتبر الضعيف العقل والنظر الذى يغلب عليه الطبع والطمع ، فكذا ما جاءوا به من العلوم جاءوا به وعليه خلعة أدنى المفهوم ليقف من لا غوص له

---

(١) الفتوحات ١ / ١٢١ .

(٢) أنظر البحث الذى كتبه أستاذى الدكتور قاسم عن موقف ابن عربى من أهل الظاهر : ٦٥ .

عند ظاهر الخلعة فيقول : ما أحسن هذه الخلعة ويراها غاية الدرجة ويقول صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحكم : بم استوجب هذا هذه الخلعة من الله ؟ فينظر فى قدر الخلعة وصنعها من الثياب فيعلم منها قدر من خلعت عليه فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل هذا ، ولما علمت الأنبياء والرسل والورثة أن فى العالم وأممهم من هو بهذه المثابة ، عمدوا فى العبادة إلى اللسان الظاهر الذى يقع فيه اشتراك الخاص والعام ، فيفهم منه الخاص ما فهم العام منه وزيادة مما صح له به اسم أنه خاص [(١)] » .

ويقول استاذى الدكتور محمود قاسم معلقاً على هذا النص : « ويكشف هذا النص على غموضه عن فكرة جوهرية عند ابن عربى ، وهى أن كل آية من آيات القرآن لها تأويل ، وأن الخاصة ويعنى بهم الصوفية لا يقفون عند النص الظاهر الذى يقف عنده العامة » .

ومن هذا المنطق عمد « ابن عربى » إلى تأويل نصوص القرآن وخاصة قصص الأنبياء تأويلا عجيباً خاضعاً لمذهبه فى وحدة الوجود ، الذى هو قطب الرحى لكل ما جاء فى « نصوص الحكم » من تأويل لقصص الأنبياء وتجريح لبعضهم بأنهم لم يقفوا على حقيقة ما وقف عليه ابن عربى [(١)] ، حيث لم يروا الأشياء على حقيقتها كما رآها هو ، ولأنه يأخذ علمه من حيث يأخذ الملك الذى يوحى به إلى الأنبياء ، وحين يتكلم ابن عربى فى « نصوص الحكم » عن خاتم الأولياء ، يضع قاعدة لها خطورتها فى تاريخ الفكر الإسلامى كله وهى قوله بتفضيل

---

(١) ١ / ٢٠٤ ، ٥٠٢ ط . دار الكاتب العربى . بيروت ١٩٤٦ م ، موقف ابن عربى من أهل الظاهر ص ٦٥ .

الولى على النبي ، فالنبى من حيث كونه وليًا أفضل منه من حيث كونه نبياً ، ومن هنا كانت ولاية النبى أفضل من نبوته ، ونبوته أفضل من رسالته ، ومن هنا كان يقول .

مقام النبوة فى برزخ فويق الرسول ودون الولىّ

ويتطرق من هذه الفكرة إلى قضية أشد منها خطورة وهى قوله : بأن نبوة التشريع إذا كانت قد انقطعت بموت « محمد » فإن نبوة لتحقيق لم تنقطع ، ويعنى بنبوة التحقيق الولاية .

وإذا كان النبي المشرّع يأخذ شريعته عن الله ظاهراً وبواسطة ، فإن النبي المحقق يأخذ عن الله فى السر ماهو بالصورة الظاهرة متبع فيه لنبي التشريع ، لأنه يأخذ من حيث يأخذ الملك الذى يوحى إلى نبى التشريع .

والمرسلون من حيث كونهم أولياء ، لا يرون الحقائق الصوفية التى رآها ابن عربى إلا من مشكاة خاتم الأولياء ، كما أنه لايقدح فى مقام الولاية أن صاحبها متبع فى الظاهر لنبى التشريع ولأنه لايلزم أن يكون الكامل مقدماً فى كل شيء ، لأن نظر الرجال إلى التقدم إنما يكون فى مرتبة العلم بالله ، لأن هناك مطلب الرجال

والولاية عند « ابن عربى » هى الفلك المحيط العام ولهذا لم تنقطع. أما نبوة التشريع ، فهى منقطعة ، وهذا ما قصم ظهور الأولياء ، وإنما كانت الولاية هى الباقية تلطفاً من الله بعباده ، وجعل لها اسما من أسمائه الحسنى يحفظها ويحرسها وهو « الولى » ، بخلاف النبوةفليس

لها مستند فى الأسماء الإلٓهية ، وللولاية عنده علم الأول والآخر ، والظاهر والباطن[1]

ثم ينتقل إلى مرتبة أخرى فى تفضيل الولىّ على النبى فيقول : « ولما كانت الأنبياء — صلوات الله وسلامه عليهم — لا تأخذ علومها إلا من الوحى الخاص الإلٓهى ، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلى لقصور العقل من حيث نظره الفكرى عن إدراك الأمور على ما هى عليه .... فلم يبق العلم الكامل إلا فى التجليات الإلٓهية وما يكشف الحق عن أعين البصائر والأبصار من الأغطية »[2] ، التى يدعى ابن عربى أنه يأخذ فيها من حيث يأخذ الوحى .

وهنا ينبهنا « ابن تيمية » إلى خطورة هذه الدعوى من « ابن عربى » ، حيث يدعى أنه أوتى مثل ما أوتى رسل الله ، ويقول : إنه أوحى إليه ولم يوح إليه من شىء ، بل يجعل الرسل بمنزلة معلم الحساب والهندسة بحيث إذا عرف المتعلم منهم الدليل الذى قال به المعلم ، فينبغى مرافقته لمشاركته له فى أصل العلم بعين الدليل لا لأنه رسول الله إليه[3] .

فابن عربى يدعى هنا أن ما يخرج به على الناس فى كتبه من الآراء والأفكار إنما هو من عند الله وليس من عند نفسه .

---

(١) الفصوص ١ / ١٣٦ ، الفتوحات ٣ / ١٣٣

(٢) الفصوص ١ / ١٣٥

(٣) الرسائل والمسائل ٤ / ٦٩

ومما يؤكد هذه الفكرة عند « ابن عربى » ما أشار إليه أستاذى محمود قاسم فى « موقف ابن عربى من أهل الظاهر » . فإنه أورد نصا يؤكد هذا الفرض الذى قال به « ابن تيمية » وأعنى به تتابع الوحى عند ابن عربى : « إن الرسل لم يقولوا شيئاً من عند أنفسهم بل جاءت به من عند الله كما قال تعالى : (تَنْزِيلٌ مِن حكيم حَمِيد) وإذا كان الأصل المتكلم فيه من عند الله ، فينبغى أن يكون أهل الله العالمون به أحق بشرحه ، وبيان ما أنزل الله فيه من علماء الرسوم فيكون شرحه أيضا تنزيلا من عند الله على قلوب أهل الله كما كان الأصل[1] .

وابن عربى نفسه يؤكد لنا هذا الفرض فى اعترافه بانقطاع نبوة التشريع دون نبوة التحقيق ، وأنه يأخذ علمه من الذى يأخذ منه الوحى .

ودعوى خاتم الأولياء لم يتكلم بها أحد قبل الحكيم الترمذى — فيما أعلم ثم صارت بعد ذلك مرتبة موهومة يدعيها كل منهم ، ويدعون تفضيل خاتم الأولياء على خاتم الأنبياء .

« وقد ظن هؤلاء أن الله يصطفى لرسالته من لم يواله باطناً وظاهراً ، ففرقوا بين الولاية والنبوة وهذا خطأ عظيم ، فإنه لا تتحقق رسالة فى شخص إلا وتحقق معها النبوة والولاية ، فكل رسول نبى ولىّ ، والنبوة تتضمن الولاية ، فكل نبى ولىّ وليس العكس ، فليس كل ولىّ نبياً ولا كل نبى رسولا ، ولو قدر أن الله أنبأ شخصاً بدون ولايته

---

(١) موقف ابن عربى من أهل الظاهر ٥٥

له ظاهراً وباطناً ، فهذا التقدير ممتنع لأنه حال إنبائه إياه يمتنع أن يكون إلا وليًا له ولا تتأتى نبوة مجردة عن الولاية أبدًا »[١]

وعلى ذلك فمن ادعى فى ولايته أن كشفه أو إلهامه أوقفه باطناً على خلاف ما جاء به الرسول ، فقد ألحد عن الحق وضل عن سواء السبيل .

ومن قال : إن له طريقاً إلى الله غير طريق « محمد » ظاهراً وباطناً فهو كافر ملحد .

ومن قال : أنا أحتاج إلى الرسول فى الظاهر دون الباطن ، أو فى الشريعة دون الحقيقة ، فقد آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض .

ومن قال : إن حقيقته قد كشفت له خلاف ما جاء به الكتاب والسنة ظاهراً أو باطناً ، فقد كفر بما جاء به الرسول[٢] .

وحدة الوجود فى مذهب ابن عربى

ينتقل « ابن تيمية » إلى قضية هامة فى مذهب ابن عربى : وهى قضية وحدة الوجود ، ويعتبر ابن تيمية أن هذه القضية هى محور التفكير لدى ابن عربى وخاصة فى موقفه من تأويل القرآن . وكتاب « الفصوص » ذو أهمية خاصة فى فهم مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود ، وكان له أثر كبير فى علو نبرة ابن تيمية فى نقده وعنفه فى مناقشة ابن عربى ورميه له بالإلحاد والزندقة من حين لآخر ، وقبل أن يقرأ ابن تيمية كتاب « الفصوص » ويقف على حقيقته ، ربما

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ٨٧ .

(٢) المرجع السابق ٨٦ .

كان أخف حدة وألين عريكة فى موقفه من ابن عربى ، وقد نبهنا ابن تيمية إلى ذلك حيث يقول : « وإنما كنت قديما ممن يحسن الظن بابن عربى وأعظمه لما رأيت فى كتبه من الفوائد ، ولم نكن بعد اطلعنا على حقيقة مقصوده ولم نطالع الفصوص ونحوه ، وكنا نجتمع مع إخواننا فى الله نطلب الحق ونتبعه ، ونكشف حقيقة الطريق ، فلما تبين الأمر عرفنا نحن ما يجب علينا ، فلما قدم من المشرق مشايخ معتبرون وسألوا عن حقيقة الطريقة الإسلامية والدين الإسلامى وحقيقة حال هؤلاء ، وجب البيان[1] » .

وابن تيمية » فى نقده لمذهب وحدة الوجود ، لا يهتم بجزئيات المذهب ولا بفروعه وما ترتب عليها من تحريف لكتاب الله وانتقاص لمقام الأنبياء ، وإنما يعمد إلى أصول المذهب فيبين تهافتها وخروجها عن المنطق العقلى السليم ، وعما جاء به الدين القويم ، وإذا تم له هدم الأساس الذى بنى عليه المذهب فلا عليه بعد ذلك أن يقيم « ابن عربى » مذهبا خاصا فى التأويل ، لأن فساد ذلك يعلمه كل مسلم من أول نظرة فضلا عن أن المذهب كله لا أساس له فى عقل ولا دين .

وابن عربى قد بنى مذهبه فى وحدة الوجود على أصلين :

الأول : قوله إن المعدوم شىء ثابت فى العدم .

الثانى : إن وجود الأعيان هو نفس وجود الرب وعينه

---

(١) رساله ابن تيميه الى الشيخ نصر المنيجى ضمن مجموعه الرسائل والمسائل ١ / ١٧١

أما الأصل الأول فيقول ابن تيمية : إن بن عربى قد تلقاه عن المعتزلة ، وأول من ابتدع هذه المقالة فى الإسلام « أبوعثمان الشحام » شيخ الجبائى .

وحقيقة هذا القول :أن كل معدوم يمكن وجوده ، فإن حقيقته وماهيته وعينه ثابتة فى العدم ، لأنه لولا ثبوتها لما تميز المعدوم المخبر عنه من غير المعدوم المخبر عنه ، ولما صح قصد ما يراد إيجاده ، لأن القصد يقتضى التمييز ، والتمييز لا يكون إلا فى شىء ثابت .

والمعتزلة فى قولهم هذا لا يقولون بأن وجود هذه الأعيان هو عين وجود الرب ، بل يعترفون بأن الله هو خالقه وخالق وجودها ، وهذا بخلاف ما ذهب إليه ابن عربى ، فإنه يقول : إن هذه الأعيان وإن تميزت فى ثبوتها أزلا ، إلا أنها متحدة بوجود الحق العالم بها ، ووجودها عين وجوده .

وسبب الشبهة عند هؤلاء جميعا : أنهم رأوا أن الله يعلم الأشياء أزلا قبل أن تكون ، على أنها ستكون على ما هى عليه كائنة فى وجودها الخارجى ، تحقيقا لقوله تعالى : (إِنَّمَا أَمْرُهُ إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) .

ورأوا أن المعدوم الذى يخلقه الله يتميز فى علمه وإرادته عن المعدوم الذى لا يخلقه ، فظنوا أن ذلك التمييز فى علمه مسبب عن تميز الذوات

الثابتة المعدوم خارج علمه وليس الأمر كذلك ، بل هو متميز فى علمه وكتابه فقط وليس هناك ذات ثابتة خارج علم الله أزلا ، حتى يقال : إن تميز المعدوم فى علم الله مسبب عن تميز هذه الذوات الخارجة .

والواحد منا يعلم ما كان كآدم وأخبار الأنبياء السابقين ، ويعلم ما يكون كالقيامة والبعث كما يعلم المعدوم الممكن والمعدوم المستحيل ، ويعلم ما لم يكن او كان كيف كان يكون .

وهذه الأمور التى نعلمها ونتصورها نفيا وإثباتا ، ليس بمجرد تصورنا لها ، يكون لأعيانها ثبوت فى الخارج مستقل عن علمنا وتصورنا العقلى لها ، وثبوت الشيء فى التصور والتقدير العقلى ليس ثبوتا لعينه فى الخارج وهذا هو تقدير الله السابق لخلقه ، وهذا هو القضاء الكونى لكل ما كان وما سيكون كما قال سبحانه وتعالى : (إنَّا كُل شىءٍ خلقناه بقَدَر) . وكما أخبر ابن عمرو أن الرسول — صلى الله عليه وسلم — قال : (كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة)[١] .

ولو أراد هؤلاء بقولهم : إن المعدوم ثابت فى العلم أو متصور فى العلم لكان ذلك جائزا ومقبولا منهم ، لكنهم يقولون : إنه فى نفسه شىءٌ ثابت فى العدم ، وهذا باطل ، والذى عليه الكتاب والسنّة أن المعدوم ليس شيئا ثابتا فى نفسه ، وأن وجوده وثبوته وحصوله شىءٌ واحد ، وهو تحقق ما هيته خارجا ، وقد دل الكتاب والسنة على ذلك ، قال تعالى : (وقد خلقتك من قبلُ ولم تَكُ شيئا) ، (أولا يَذْكُرُ

(١) رواه مسلم .

الإنسان أنّا خلقناه من قبل ولم يَكُ شيئا) ، (هل أتى على الإنسان حِينٌ من الدّهر لم يكن شيئا مَذْكُورا) .

والواجب فى ذلك أن يكون الفرق واضحا فى هذه المسألة بين الوجود العلمى والوجود العينى وأن يكون واضحا أن ثبوت الأول ليس إثباتا للثانى ، فالقول بثبوت الأعيان أزلا بمجرد ثبوتها فى علم الله أمر معلوم الفساد بالعقل والسمع[1] .

أما الأصل الثانى وهو قوله : إن وجود الأعيان عين وجود الحق ، فيقول ابن تيمية :

إن هذا القول قد انفرد به ابن عربى وأتباعه عن جميع مثبتة الصانع وجميع من تقدمه من المشايخ ، ثم سار على نهجه أتباعه مثل القونوى « صدر الدين » والتلمسانى « عفيف الدين » و « ابن الفارض » و « ابن سبعين » ، لكن ابن عربى كان أقربهم إلى الإسلام كما يقول ابن تيمية ، لإقراره الأمر والنهى والشرائع على ماهى عليه .

ومن فهم هذا الأصل — ثبوت الأعيان أزلا — فى مذهب ابن عربى استطاع أن يفهم جميع كلامه نظمه ونثره .

ففى « فصوص الحكم » يقول فى فص نوح : « لو أن نوحا جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه ، فدعاهم جهارا ثم دعاهم إسرارا ،

---

(١) الرسائل والمسائل ٤ / ٦ — ١٧ .

وأن قوم نوح لما قالوا : (لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ) إنما قالوا ذلك لعلمهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته ، ولأنهم لو تركوه لتركوا من الحق بقدر ما تركوا منهم ، لأن للحق فى كل معبود وجه يعرفه من يعرفه وينكره من ينكره ، فعلم العلماء بالله ما أشار إليه نوح فى حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم ، وعلم أنهم لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان والأمر قرآن لا فرقان ، ومن أقيم فى القرآن لا يفتقر إلى الفرقان فالعارف يعرف من عبد ، وفى أى صورة ظهر معبوده حتى عبده ، وأن النصارى إنما كفروا لأنهم خصصوا ، وأن عباد الأصنام ما أخطأوا إلا من حيث اقتصارهم على عبادة بعض المظاهر ، وأن موسى إنما عتب على هارون لما نهاهم عن عبادة العجل لضيقه وعدم اتساعه ، وأن موسى كان أوسع فى العلم ، فعلم أنهم لم يعبدوا إلا الله ، وأن أعلى ما عبد الهوى وأن من اتخذ إلهه هواه فما عبد إلا الله .

ومن الواضح هنا أن ابن عربى على نقيض ما جاء به الكتاب والسنة فهو يمدح ما ذمّه الله ورسوله ، ويلوم نبى الله نوحا لأنه لم يقف على حقيقة الأمر الذى عرفه قومه ، فكانت إجابتهم على ما علموا هم لا على ما دعاهم إليه نوح .

ويتتبع « ابن تيمية » جميع ما أورده ابن عربى فى الفصوص من تحريفات لكتاب الله ناقدا ومزيفا وموضحا أن مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود أشبه بقول النصارى فى المسيح ، وإن كان ابن عربى

يكفرهم فى تخصيص الاتحاد بالمسيح دون سواه ، لكن النصارى كانوا أقرب إلى المعقول من ابن عربى حيث نزهوا الله عن أن يتحد بالكلب والخنزير وخصصوه بالمسيح ابن مريم [1] .

---

(١) انظر فى ذلك الرسائل والمسائل ١ / ١١ – ١٨٣ ، ٤ / ٦ – ١٠٢ ، رسالة العبودية لابن تيمية ، رسالة الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ، الفرقان ، بين الحق والباطل .

الباب الثالث

منهج ابن تيمية فى الإلهيات

الفصل الأول : أدلته على وجود الله ومذهبه فى التوحيد .

الفصل الثانى : منهجه فى الصفات الإلهية .

الفصل الثالث : الصفات بين الحقيقة والمجاز .

الفصل الأول

« أدلته على وجود الله ، ومذهبه فى التوحيد »

أولا – أدلته على وجود الله :

بعد أن تكلمنا عن موقف « ابن تيمية » من التأويل ، وعن موقفه من الفرق المختلفة وتكلمنا عن نقده لجميع الفرق التى تأولت فى كتاب الله كان لا بد من بيان منهجه هو فى الإلهيات ؛ وإذا كان قد وجه نقده الشديد إلى مناهج المتكلمين والفلاسفة فى الأمور الإلهية فما المنهج الذى سلكه فى ذلك ؟

لقد وجد « ابن تيمية » فى القرآن الكريم ومنهجه فى الإلهيات ما أغناه عن أدلة المتكلمين ومناهجهم ، ووجد فى أدلته من البراهين العقلية الصريحة ما يناسب جميع الناس ، وفى نفس الوقت وجدها أكثر دلالة على مطلوب الشرع من أدلة المتكلمين والفلاسفة التى لا تدل على مطلوب الشرع بقدر ما تدل على مطلوبهم ، وأول ما نعرض له فى ذلك أدلته على وجود الله .

وفى استدلال « ابن تيمية » على وجود الله نجده يسلك اتجاهين كلاهما يمكن الاستدلال به على وجود الصانع .

الاتجاه الأول : يمكن تسميته بالاتجاه الداخلى وهو لجوؤه إلى الفطرة السليمة التى هى مضطرة بطبعها إلى الإقرار بوجود الرب الخالق ، وذلك لما تحتاج إليه النفوس من لجوئها إلى قوة عليا تستنقذ بها عند

حلول المصائب أيا كانت هذه النفوس ، مؤمنة أو كافرة ، فإن النفس البشرية مضطرة عند حلول المصائب بها إلى الركون إلى تلك القوة العليا التى تتوجه إليها بالدعاء والاستغاثة بكشف الضر ، ولقد لفت القرآن الكريم أنظارنا إلى هذا الاعتراف الفطرى حيث قال فى صيغة الاستفهام التقريرى : (أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إذا دعاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ[1] ؟) .

والنفوس بطبعها أسبق إلى الاعتراف بالرب الخالق من الاعتراف بالإله المعبود وذلك لعلم النفوس بحاجتها وفقرها إلى من يحميها ، وتلوذ إليه عند نزول المصائب ، قبل علمهم بحاجتهم إلى الإله المعبود الذى تتوجه إليه بالعبادة دون غيره

وهذه المعرفة الفطرية طبيعة مركوزة فى كل نفس مؤمنة أو كافرة والنفوس تحسها بطبعها وتشعر بها وإن غابت عنها فى بعض الأحيان لسبب طارئ ، فسرعان ما تجد نفسها مضطرة إلى اللجوء إليها عند الشدائد ، ولو لم تكن النفوس مفطورة على هذه المعرفة لما تطلعت إليها بل لم تكن مطلوبة لها .

وهذه الفطرة هى التى أخبر عنها الرسول بقوله : (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه) ويقدم ابن تيمية أدلته الكثيرة على صدق دلالة الفطرة على خالقها ، كما أخبر بذلك الرسول : ويبين ذلك من وجوه كثيرة :

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية : ١٤ / ١٤ ، ١٦ / ١٦٥ وانظر أيضا : العقل والنقل ٤ — ٩٦ / ١٠٤ ، ١١١ — ١٢٤ مخطوط رقم ١٨٢ عقائد تيمور .

الأول : أن الإنسان قد يجد نفسه فى بعض الأحيان يحصل لديه كثير من المعتقدات والإرادات التى منها الحق والباطل والضار والنافع ، وفى مجال ترجيح رأى أو معتقد على آخر نجده مدفوعاً بفطرته إلى ترجيح مافيه منفعته ودفع ما فيه مضرته ، فيرجح الصدق على الكذب والحق على الباطل ، كما يميل بطبعه إلى طلب الأكل عند الجوع والماء عند العطش .

وفى هذا دليل كاف على أن فى فطر كل إنسان قوة تقتضى اعتقاد الحق وإرادة النافع ، ومن هنا كانت كل نفس مفطورة على الاعتراف بالصانع والإقرار به استجابة لما هى مركوزة عليه من طلب كل ما هو حق والاعتراف به [(١)].

الثانى : قد يطرأ على بعض الناس ما يفسد فطرتهم فتحتاج فى ذلك إلى ما ينير لها السبيل ويوضح لها الطريق كالتعليم مثلا ، ولذلك بعث الله الرسل وأنزل الكتب ليكمل بها الفطرة ويذكرها إذا فسدت بما هى مركوزة عليه من طلب الحق ، والطفل حين ولادته لا يكون لديه تعقل لمثل هذه الأمور لأن الله يقول : (واللهُ أَخْرَجَكُم مِن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُم لا تَعْلَمون شيئاً) ولكنه يولد وفى فطرته قوة تقتضى ذلك الحق وتطلبه وتزداد هذه القوة الفطرية لدى الطفل بحسب ما يستطيع تحصيله من العلوم النافعة ، وكلما ازداد الطفل علما وإرادة ازداد معرفة بخالقه ومحبة له .

وهذا دليل على أن النفوس مفطورة على الاعتراف بربها [(١)]

الثالث : لا شك أن النفوس يحصل لها من العلوم بحسب ماتكتسبه من ذلك وإذا لم يكن فى كل نفس قوة تقتضى معرفة هذه العلوم لما

---

(١) العقل والنقل ٤ / ٨٣ مخطوط رقم ١٨٢ عقائد تيمور .

استطاعت أن تعلم شيئاً منها ، ولعل أكبر دليل على ذلك أننا لو قمنا بمحاولة لتعليم الحيوانات لما حصل لها من العلوم مايحصل لبنى آدم . مع أن السبب فى الموضعين واحد .

وفى هذا دليل واضح على أن فى النفوس قوة لطلب الحق وترجيحه على غيره ، ومن هنا نستطيع أن نفهم السر فى أن أسلوب القرآن فى الاستدلال على وجود الله جاء فى صورة التذكير والتنبيه وفى كل هذا دليل على أن الفطرة السليمة كافية فى وجوب الاقرار بالصانع [(١)] .

الرابع : إذا لم تكن الفطرة كافية فى ذلك وكان لابد من معلم ومرشد من خارج ذاتها فإننا نجد فى كل نفس ما يدفعها إلى قبول الحق ورفض الباطل مما يعرض لها من خارج ذاتها .

وفى هذا دليل على أن فطرة كل إنسان مركوزة على الاعتراف بالحق [(٢)]

الخامس : أن كل نفس إذا لم يعرض لها مصلح ولا مفسد من خارج ذاتها فإننا نجدها تطلب ما ينفعها وتحاول أن تدفع عنها مايضرها والدليل على ذلك أننا نجد الطفل مدفوعاً إلى لبن أمه بفطرته الم يحصل له مرض يمنعه من ذلك ، ومعنى هذا أن حب الإنسان لما ينفعه مركوز فيه ، ولاشك أن حب العبد لربه مفطور فيه أعظم مما فطر فيه من حبه للبن أمه .

وفى هذا دليل على أن النفس مركوزة على طلب الحق النافع [(٣)] .

---

(١) نفس المصدر : ٨٤ .
(٢) نفس المصدر .
(٣) نفس المصدر : ٨٥

السادس : أنه لايمكن للنفس أن تكون خالية عن الشعور بخالقها وعن الإحساس بوجوده ، وذلك لأن كل نفس لابد أن تكون مريدة وشاعرة ، وما دامت النفوس لا تكون إلا مريدة فلا بد لها من مراد تحسه وتطلبه وتحاول الوقوف عليه ، وكل نفس لها مرادات كثيرة ومتنوعة غير أنها على كثرتها وتنوعها لابد أن تنتهى إلى مراد واحد تكون إرادتها له لذاته لا لغيره ، وهذا لا يكون إلا لله ، فهو الذى تريده القلوب وتطلبه النفوس يقول ابن تيمية : « وبذلك يعلم أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، وأن كل مولود ولد على محبة هذا الإله ومحبته تستلزم معرفته ، فعلم أن كل مولود ولد على محبة الله ومعرفته وهو المطلوب [1] » .

ويربط « ابن تيمية » فى تناسق عجيب بين هذه المعرفة الفطرية وبين الميثاق الذى أخذه الله على عباده أزلا حين قال : (وإذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيتهُم وأَشْهَدَهُمْ على أَنْفُسِهِم أَلَسْتُ بِرَبِّكم قالوا بَلَى شهدنا أَنْ تَقُولُوا يومَ القيامةِ إِنَّا كُنَّا عن هذا غافلين . أَوْ تقولوا إِنَّمَا أَشرك آباؤُنا من قبلُ وكنا ذُرِّيَّةً مِن بعدهم أَفَتُهْلِكُنَا بما فعل المُبْطِلون) [2] .

فالله قد أشهد المرء على نفسه أزلا بهذه المعرفة الفطرية ، ولا شك أن شهادة المرء على نفسه من أقوى أنواع الإقرار ، لأن من شهد على نفسه بحق فقد أقر به .

---

(١) العقل والنقل : ٤ / ٨٦ .

(٢) سورة الأعراف — الآية ١٧٢ — ١٧٣ .

وقول الخليقة : (بلَى شهدنا) هو إقرارهم بربوبيته وأنه خالقهم فهم حين خلقوا على الفطرة خلقوا مقرين بالخالق معترفين بوجوده شاهدين على أنفسهم بذلك ، وهذا الإقرار هو حجة الله على الخليقة يوم القيامة ، فهو يذكر لهم أخذه الميثاق عليهم ، وإشهادهم على أنفسهم وإقرارهم على أنفسهم بهذه المعرفة لايمكن جحده ، ولهذا قال سبحانه مذكرا لهم بذلك الإقرار : (أَنْ تَقُولُوا يوم القيامة إنَّا كُنَّا عَنْ هذا غافلين) أى كراهة أن تحتجوا يوم القيامة بغفلتكم عن ذلك الإقرار ، لأن هذا لم يغفل عنه بشر بل هو من الأمور الضرورية التى لم تخل منها نفس فطرها الله ، بخلاف غيرها من العلوم الضرورية التى قد يغفل الإنسان عنها أحياناً كالحساب والرياضة ، فإنها لو تصورت لوجدها الإنسان ضرورية ولكن قد يغفل عنها فى كثير من الأحيان لشبهة قد تطرأ على عقله أو لبس فى الدليل ، بخلاف الاعتراف الفطرى بربوبية الخالق . فإنه علم ضرورى لازم لكل نفس .

ولهذا كان أسلوب القرآن فى آيات المعرفة الفطرية على سبيل التذكير والتذكر (لعلهم يتذكرون) ، (إن فى ذلك لذكرى) ، (إنما أنت مُذَكِّر) ، (إنَّ هذه تذْكِرَة) ، (فهل مِن مُدَّكِر) .

فالقرآن فى جميع هذه الايات وغيرها كثير يذكر الإنسان بأمور ضرورية فطرية قد ينساها المرءُ لعارض طارئ ، أو لشبهة فاسدة ، أو لطريان مايفسد فطرته التى خلق عليها ، كما قال – عليه السلام – فيما يرويه عن ربه : (خلقت عبادى حنفاء ، فاجتالتهم الشياطين) .

وكل مافى القرآن من ذلك إنما هو تذكير للإنسان بفطرته الأولى ومحاولة للعود به إلى حالته الصحيحة قبل طربان الشبهات عليه ، وآية الميثاق قد ذكرت حجتين قد يحتج بأحد هما من فسدت فطرته ، وهذا الإقرار الفطرى يدفع كلا منهما .

الحجة الأولى : احتجاجهم بالغفلة عن هذا الإقرار : (إنا كنا عن هذا غافلين) والاية بينت أن إقرارهم بربوبيته أزلا حجة عليهم فى ذلك ، وهذا يتضمن حجة الله فى إبطال التعطيل ، تعطيل الخالق عن خلقه والرب عن مربوبه .

الحجة الثانية : احتجاجهم بشرك آبائهم ومتابعتهم فى ذلك بقولهم : (إنّمَا أشرك أباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم) فالمشركون هم آباؤنا فكيف تعاقبنا بفعلهم ؟

وذلك أن العادة جرت على أن الرجل يحذو حذو أبيه حتى فى الصناعات والحرف فلو لم تكن نفوس هؤلاء مجبولة على الإقرار بالصانع لكانت متابعة الأبناء لآبائهم فى شركهم نوع عذر ، لأن هذا هو مقتضى العادة والطبيعة ، والأمر فى ذلك كما قال عليه السلام : (كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه) .

فالفطرة السليمة هى التى تبين لمن يحتج بما سبق من العادة والمتابعة للآباء خطأ هذا الاعتقاد وبطلان الاحتجاج به .

وهذه الفطرة سابقة على جميع ألوان التربية التى يتلقاها المرء عن بيئته فى شتى المجتمعات « وهذا يقتضى بالطبع أن العقل الذى يعرفون به التوحيد حجة مع كل أحد فى بطلان ألوان الشرك ، ولا يحتاج الأمر فى ذلك إلى واسطة » .

ولو لم يكن فى الفطرة أساس يعتمد عليه فى الأدلة العقلية التى يعلم بها إثبات الصانع لن يكن فى مجرد الرسالة حجة عليهم ، لأن الرسالة جاءت للتذكير بالربوبية ، والدعوة إلى توحيد الألوهية ، وهذا من أقوى حجج الله على عباده يوم القيامة .

والشرك الذى وقع فى جميع الأمم يناقض تماما الإقرار بالربوبية كما سجل « القرآن » ذلك فى كثير من آياته التى تتحدث عن المشركين : (وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ)[1] ، (ولَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهم لَيَقُولُنَّ الله)[2] . كما سجل القرآن اعترافهم بذلك فى أسلوب الاستفهام التقريرى الذى يتضمن وقوع المستفهم عنه سابقا كما فى قوله تعالى : (أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ ماءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَءِلَٰهٌ مَعَ اللهِ ؟) (أَمَّنْ جَعَلَ الأَرْضَ قَرَارًا . وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا . وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ . وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا . أَءِلَٰهٌ مَعَ الله ؟) (أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الأَرْضِ . أَءِلَٰهٌ مَعَ اللهِ ؟) ،(أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِى ظُلُمَاتِ البَرِّ والْبَحْرِ وَمَن يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِ أَءِلَٰهٌ مَعَ اللهِ ؟) ، (أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ . وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ من السماء والأرض . أَءِلَٰهٌ مَعَ اللهِ ؟)[3] .

---

(١) سورة لقمان من الآية : ٢٥ .
(٢) سورة الزخرف من الآية : ٨٧ .
(٣) سورة النمل الآية : ٦٠ وما بعدها .

وفى مقام الإجابة عن كل هذه التساؤلات المعجزة نجد أن القرآن يجيب على نفسه فى أسلوب التحدى والإعجاز : (قل هَاتُوا برهانكم إنْ كنتم صادقين) .

فجميع هذه الآيات تضع الإنسان مباشرة أمام هذه التساؤلات التى لامناص له إزاءها من الإقرار والتسليم بمقصودها وهو الاعتراف بالخالق .

وهى أدلة سمعية وفى نفس الوقت عقلية وشعورية ونفسانية ، لايسع العقل السليم إلا أن يسلم بها ، ولا الإحساس إلا الشعور بمضمونها ولا النفس إلا الرضى والتسليم بها .

ثم إن القضايا التى تطرحها هذه الآيات أمام الإنسان هى قضايا عقلية لابد أن يطرحها كل إنسان على نفسه من حين لآخر . كما أنه لابد له من الإجابة عليها بصورة أو بأُخرى . وفى معرض إجابته على كل هذه التساولات يجد نفسه مضطرا إلى الاعتراف بوجود الله ، ومن هنا فلا يجد ابن تيمية فى استدلاله على وجود الخالق ضرورة إلى اللجوء إلى أدلة المتكلمين والفلاسفة مادامت فطرة الإنسان ووجوده كافيين فى ذلك : (فِطْرَةَ الله التى فطر الناسَ عليها لا تبْدِيلَ لِخَلْق الله) .

الاتجاه الثانى : ويمكن أن نسميه بالاتجاه الخارجى وهو التأمل فى الآفاق أعنى بذلك الاستدلال على وجود الله من خارج نفس الإنسان ، ويلجأ « ابن تيمية » فى ذلك إلى هذا الكون الفسيح ، وما فيه من الآيات الظاهرة فى دلالتها على وجود الله ، والاستدلال بالآيات أدل على المقصود من الاستدلال بالأقيسة والبراهين ، ولهذا كانت أدلة القرآن تتجه كلها إلى الاستدلال بآياته على وجوده .

ويقسم «ابن تيمية» هذه الأدلة إلى نوعين : أقيسة : وآيات :

فالأقيسة لاتدل إلا على معنى كلى غير متعين ، فإذا قيل : هذا محدث ، وكل محدث فلابد له من محدث . أو كل ممكن فلابد له من واجب ، فإن النتيجة التى تؤدى إليها مقدمات هذا القياس هو إثبات واجب قديم ، لكنها لاتدل على عينه ، وهذا التصور العقلى لايمنع من وقوع الشركة فيه ، بل مازال الأمر فى معرفته يحتاج إلى دليل آخر لايمكن معرفته عن هذا الطريق .

وهنا فلابد من اللجوء إلى دليل الآيات التى أودعها الله هذا الكون وأخذ يذكر الإنسان بها من حين لآخر ، فهى التى تدل على عينه .

ويربط «ابن تيمية» بين الاتجاهين السائدين فى مذهبه برباط عجيب حين يجعل الاتجاه الثانى «الخارجى» محتاجا فى صحته إلى الاتجاه الأول «الداخلى» . وذلك لأن الاستدلال بالآيات مشروط بالمعرفة السابقة ، والإقرار السابق بربوبية الخالق ، لأنه لو لم تعرف عينه لما عرف أن هذه الآية تستلزم هذا الصانع .

و نا نجد أن المعرفة الفطرية السابقة شرط فى صحة الاستدلال بالآيات وأنها هى التى تهدى المستدل على ذات الخالق بحيث يميز بينه وبين غيره .

يقول ابن تيمية : «وهذا شأن الحق الذى يطلب معرفته بالدليل ؛ فلابد أن يكون مشعورا به فى النفس ، حتى يطلب الدليل عليه أو على بعض أحواله ، وأما مالا تشعر به النفس أصلا فليس مطلوبا لها البتة»[1]

---

(١) العقل والنقل : ج٤ ص٨٦ .

وفى معرض الاستدلال بالآيات على وجود الله نجد القرآن يضع أمام الإنسان أكثر هذه الآيات دلالة وأظهرها وضوحا فى الاستدلال ، وهى آية الخلق من العدم . وأول سورة نزلت من القرآن ذكرت نعمة الخلق قالت : (اقرأ باسْمِ ربك الذى خلق . خلق الإنسان من عَلَقٍ) فذكرت الخلق مطلقا ومقيدا لتذكر الإنسان فى جميع أحواله أن هذا الخلق لابد له من خالق ، ثم ذكرت خلق الإنسان من علقة ليكون الإنسان نفسه هو الدليل الذى يُستدل به على خالقه ، وهذا أيضا دليل فطرى يعلمه كل إنسان من نفسه ويذكره كلما يذكر بنى جنسه [1] ، ولأن آية الخلق أقوى أنواع الآيات دلالة على الخالق كان القرآن فى كثير من آياته يضع أمام العقل الإنسانى هذه التساؤلات فى صورة الاستفهام التقريرى :

(أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ ؟ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ؟) .

(أَوَ لَا يَذْكُرُ الإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا ؟) .

(هَلْ أَتَى عَلَى الإِنسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا ؟) .

فآية الخلق فطرية وظاهرة للعقول يمكن أن يستدل بها على الخالق ، وهى فى نفسها من الوضوح بحيث لاتحتاج إلى دليل .

ويرى « ابن تيمية » أن آية الخلق وحدها كافية فى الاستدلال على وجود الله وليست هناك حاجة إلى القول بأن الخلق أو الحدوث لايعرف إلا بالاستدلال على حدوث الأعراض أولا ، ثم ملازمتها للجواهر ثانيا ثم القول بأن الجواهر لَمَّا لازمت الأعراض وهى حادثة كانت حادثة

---

(١) مجموع الفتاوى ١٦ — ١٦٢ .

أيضا ، وهذا مسلك المتكلمين ؛ فإنهم لجأوا إلى طريقة الأعراض وملازمتها للجواهر والتزموا فى ذلك مقدمات طويلة ومعقدة أوقعتهم فى الاضطراب والحيرة . وآية الخلق أو الإحداث أو الاختراع كما أسماها[1] ابن رشد «صفة بينة بنفسها بحيث يستدل بها على غيرها ،ولا يستدل بغيرها عليها .

فأيهما أظهر للعقول ؟ حدوث الشىء بعد أن لم يكن ؟ أو القول بحدوث الأعراض وملازمتها للجواهر ؟ .

وأيهما أوضح للعقل : الاستدلال بالخلق على الخالق ؟ أو اللجوء إلى طريقة المتكلمين فى ذلك ؟ .

ولقد سبق « ابن رشد » إلى القول بدليل الاختراع والعناية الإلهية على وجود الله غير أنه لم يشر إلى الأساس الفطرى المركوز فى النفوس ، والذى به تستطيع النفس أن تستدل بهذه الآية المعينة على هذا الخالق المعين ، وهذا الشعور الفطرى ضرورى فى الاستدلال بالاختراع أو بالخلق على الخالق .

كما أن دليل العناية عنده يرجع إلى دليل الاختراع أو الخلق لأن كل ما كان فيه عناية إلهية يكون الاستدلال بكونه مخلوقا أسبق فى دلالته على الخالق وأقرب إلى الفطرة من كونه مشتملا على العناية الإلهية .

لهذا كانت أدلة « ابن تيمية » على وجود الله تمتاز بوضوحها وبداهتها فى نفسها . ومن ذلك فهى أدلة عقلية برهانية لا يمكن معارضتها بدليل عقلى برهانى قاطع . وهى أكثر ملاءمة للنفوس ولجميع الناس عامتهم وخاصتهم .

---

(١) انظر مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد .

ثانيا — مذهبه فى التوحيد

يرى عامة المتكلمين : أن التوحيد ينقسم إلى ثلاثة أنواع فيقولون :

١ — هو واحد فى ذاته لا قسيم له .

٢ — واحد فى صفاته لاشبيه له .

٣ — واحد فى أفعاله لاشريك له .

وأشهر هذه الأنواع الثلاثة هو النوع الأخير المسمى عندهم « توحيد الأفعال » بمعنى أن خالق العالم واحد ، ويحتجون على ذلك بما يذكرونه من دليل التمانع وغيره ،وأدلة المتكلمين على التوحيد مطلوبها إثبات هذا النوع [١] .

أما « ابن تيمية » فيذهب فى إثبات التوحيد إلى منهج آخر حيث يقسم التوحيد إلى نوعين :

الأول : توحيد الربوبية بمعنى أن رب العالم وخالقه صانع واحد ، وليس اثنين . وهو الرب سبحانه الذى جبلت الفطر على الاعتراف به والخضوع له

الثانى : توحيد الألوهية بمعنى أن يعبد الله وحده ولا يشرك بعبادته أحد من خلقه ، وفى هذا النوع يتحقق معنى قولنا : « لا إله إلا الله » .

أما النوع الأول (توحيد الربوبية) فقد اعترف به المشركون وجبلت على الإقرار به جميع الفطر ، كما سجل القرآن اعتراف مشركى العرب

---

(١) الرسالة التدمرية : ١٠١ .

بذلك وإقرارهم به: (وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ) ، (وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ) .

فجميع المشركين كانوا يقرون بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه ، ومع إقرارهم بربوبيته لم يخرجوا عن مسمى الشرك لأنهم لم يحققوا معنى قول المسلم : لا إلهَ إلا الله الذى يتضمنه النوع الثانى « توحيد الألوهية » الذى هو قطب رحى القرآن ، والذى لأجله جاءت الرسل وأنزلت الكتب وعليه يكون الثواب والعقاب ، وبه يتحقق إخلاص الدين(١)

فتوحيد الألوهية هو دعوة كل رسول إلى قومه من لدن آدم إلى « محمد » — عليه السلام — فقد كان كل رسول يقول لقومه : اعبدوا الله مالكم من إله غيره . وبه أمر الرسول أن يقول : (قُلْ إِنِّى أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّين) .

وبه خوطب الرسول بقوله تعالى : (فَاعْبُدِ اللهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّين) وبقوله : (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ نُوحِى إليه أَنَّه لا إله إلا أنا فَاعْبُدُون) وبقوله : (واسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا : أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمٰنِ آلهةً يُعْبَدون ؟) والذى يتدبر آيات التوحيد فى القرآن الكريم يجدها كلها تدور حول تقرير هذا النوع من التوحيد لأنه مناط الإيمان ولا يتحقق إيمان المرء إلا بالإقرار به قولا وعملا ، ولهذا كان يقول — صلى الله عليه وسلم — : (أُمرت أن أُقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم) .

---

(١) منهاج السنة ٢ — ٦٢ ط بولاق ، رسالة الحسنة والسيئة لا بن تيمية : ٢٦٠ ضمن مجموعة شذرات البلاتين ط انصار السنة المحمدية .

ولما كان توحيد الألوهية هو مناط الإيمان بالله ورسوله كان لابد أن يعنى القرآن بتقريره والبرهنة عليه بالأدلة العقلية والبراهين الصحيحة لأن الشرك الذى وقع فى جميع الأمم كان فى هذا النوع ، فإن عامة مشركى الأمم كانوا مقرين بالصانع ويعترفون بتوحيد الربوبية ، ولكنهم مع إقرارهم بربوبيته قد أشركوا بعبادته غيره ، وكان ماعابه مشركوا العرب على « محمد » أن جعل الآلهة إلها واحدا ، وقالوا له : « إن هذا لشىء عجاب » .

ولا شك فى وجوب الإيمان بتوحيد الربوبية إلا أنه ليس كل الواجب وليس هو مناط الإيمان والكفر ولا مناط التوحيد والشرك ، وليس بمجرد الإقرار به يكون المرء موحدا .

وتوحيد الربوبية هو ماسماه المتكلمون بتوحيد الأفعال ، بمعنى أنه لاشريك له فيها ، وهو الذى أنهى المتكلمون عقولهم فى تقريره والاستدلال عليه ، وظنوا — خطأ — أنه التوحيد الذى بعثت به الرسل وأنزلت الكتب وأنه الذى يتعلق به حد التوحيد والشرك وخلطو فى ذلك بين معنى الربوبية ، وبين معنى الألوهية ، فجعلوا معنى الإلهية القدرة على الاختراع ، واعتقدوا أن الإله هو القادر على الاختراع ، وجعلوا هذا أخص صفات الإله[1]

ولقد أخطأ المتكلمون فى معرفة حقيقة التوحيد وفى الطرق التى سلكوها فى تقرير هذا التوحيد ، ولم يقدروا أدلة القرآن حق قدرها ، ولما ظنوا

(١) العقل والنقل : ٤ — ٣٢١ مخطوط .

أن مجرد الاعتقاد فى توحيد الربوبية كاف فى حقيقة التوحيد أخذو، يستدلون على ذلك بأدلة لا ترقى إلى تقرير التوحيد كما جاءت به الرسل وكما أراده الله من عباده ، وحملوا الآية الكريمة : (لَوْ كان فيهمَا آلِهَةٌ إلاَّ الله لَفَسَدتَا) على أن هذا دليل التمانع الذى يستدلون به على إثبات التوحيد .

ويرى « ابن تيمية » — موافقا فى ذلك ابن رشد — أن الآية ليست مشتملة على دليل التمانع ، لأن دليل التمانع الذى يتحدثون عنه هو امتناع صدور العالم عن ربين خالقين له ، فظنوا أن الآية مسوقة لنفى الشركة فى الربوبية ، وصار كل منهم يذكر فى ذلك طريقا غير طريق صاحبه ، والآية ليست مسوقة لنفى التعدد فى الربوبية لأن هذا لم يذهب إليه أحد من أهل الشرك بل هى مسوقة لنفى التعدد فى الألوهية ونفى أن يكون هناك من يستحق العبادة من دون الله ، لأن توحيد الربوبية كان معترفا به من جميعهم فليسوا فى حاجة إلى تقريره ، وإنما هم فى حاجة إلى بيان أن من أقروا بربوبيته وحده يجب أن يعبد وحده .

ومقصود القرآن هو توحيد الألوهية، هو متضمن لتوحيد الربوبية من غير عكس ، ولهذا قالت الآية : (لَوْ كَانَ فيهمَا آلِهَةٌ إلاَّ الله لَفَسَدَتَا) .

ولم تقل : لو كان فيهما إلهان ، لأن الغرض المقدر هو آلهة كثيرة تعبد مع الله [1] .

---

(١) العقل والنقل : ٤ — ٣١٤ مخطوط .

وابن رشد فى مناقشته للمتكلمين لايفرق بين نوعى التوحيد كما فرق بينهما ابن تيميه وخاصة فى مناقشة هذه الآية ، ولهذا بنى كل مناقشته معهم على أن الآية مسوقة لنفى التعدد فى الربوبية وإن كان يختلف عنهم فى جهة الدلالة على ذلك كما هو موضح فى مناهج الأدلة وهذا عكس ماذهب إليه ابن تيمية ، ولهذا كان الفساد الذى نفته الآية عند « ابن رشد » هو عدم وجود العالم على حالة الفساد .

أما عند « ابن تيمية » فهو الفساد المترتب على وجود آلهة كثيرة نعبد من دون الله ، فهو يفسر الفساد بأنه ضد الصلاح الذى فيه سعادة البشر ، وهذا لايكون إلا بتوجه جميع القلوب إلى إله واحد تؤلهه فتخضع له . وتنتهى إليه محبتهم وغايتهم ، ومن هنا فإن كل عمل لا يقصد به وجه الله فهو غير نافع ، وكانت أعمال المشركين كرماد اشتدت به الريح فى يوم عاصف ، وكسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء .

ومادامت الفطرة مركوزة على الإقرار بالصانع فليس هناك إله سواه . لأنه ليس هناك من يستقل بالإبداع والاختراع غيره .

« وابن تيمية » يوافق ابن رشد على أن الآية لاتشتمل على دليل التمانع ، ولكنه ينكر نقد « ابن رشد » لدليل التمانع ويرى أنه دليل صحيح دال على مطلوب المتكلمين فى نفى أن يكون هناك ربين خالقين للعالم ، إلا أنه ليس دليل الآية .

وفى الاستدلال على نفى التعدد فى الألوهية تجد ابن تيمية يستدل بالآية الكريمة : (مَا اتَّخَذَ اللهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِن إِلَهٍ ، إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُم عَلَى بَعْضٍ) فالآية قد نفت أن يكون لله ولد

يتقرب إليه بعبادة هذا الولد ، وفى هذا نفى لتأليه الوسائط بين الله وعباده ، ثم نفت أن يكون هناك آلهة أخرى تعبد على سبيل الشركة معه ، لأنه لو كان هناك من يستحق العبادة معه لكان الأمر لايخلو من أحد احتمالين :

الأول : إما أن يكون كل إله قادر مستقل فيتحقق الغرض الأول وهو قوله : (إِذاً لَذهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ) وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم[1] .

الثانى : أن يكون أحدهم قادرا دون الآخرين وهنا يصدق الغرض الثانى وهو قوله : (وَلَعَلَا بعضُهم على بعض) ومعلوم أن ذلك لم يقع ، فدل ذلك على امتناع أن يكون هناك إله قادر ، وآخر عاجز ، ولو فرض وقوع ذلك لكان القادر هو الإله ، دون بقية الآلهة ،وعند ذلك يستحق العبادة وحده دون غيره .

فالآية تضمنت لازمين كلاهما منتف بالمشاهدة ، وانتفاء كل واحد منهما يدل على أنه ليس هناك إلا إله واحد يعبد دون من سواه .

وهذا هو مطلوب الآية ، والمقصود من التوحيد الذى بعثت لأجله الرسل ، والقرآن قد استعمل فى نفى الشركاء لله فى العبادة الأمثلة المشاهدة أمام الإنسان وعليه أن يستعمل فى ذلك قياس الأولى بالنسبة لله .

: (ضَرَبَ لكم مَثَلا من أنفُسِكم . هل لكم مِمَّا ملكت أيمانُكم من شُرَكاءَ فيما رزقناكم) ومعلوم أن مملوك الرجل لايكون شريكه

---

(١) العقل والنقل : ٤ — ٣٢١ — ٣٢٧ .

بحال ما ، فإذا كان هذا شأن الإنسان مع عبده — ولله المثل الأعلى — فلماذا يجعلون عبيد الله ومخلوقاته شركاء معه فى عبادته ؟ .

ثم يضع القرآن أمامنا دليلا آخر فى نفى التعدد فى الألوهية : (قُلِ ادْعُو الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى السَّمَوَاتِ وَلَا فِى الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ ، وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عنده إلا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ) .

فالآية توجه إلى المشركين هذا السؤال :

هل الذين عبدتموهم من دون الله ، يملكون مثقال ذرة فى السموات أو فى الأرض ؟ على سبيل الاستقلال أو على سبيل الشركة ؟ .

وهل عاون أحد منهم فى خلق السموات والأرض .

ولحصول العلم لديهم بنفى ذلك نجد القرآن يعمد إلى نفى قضية أخرى ربما كانت سببا فى وقوع الشرك فى هذا العالم ، فيقول لهم ، إن الشفاعة لاتقبل عنده إلا لمن أذن له فى ذلك ، لينفى بذلك دعواهم فى شركهم بأنهم قالوا : (مَا نَعْبُدُهُم إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى) .

فالذى لايخلق ، لا على سبيل الاستقلال ، ولا على سبيل الشركة لايستحق العبادة وإذا كانوا هم مقرين بالرب الخالق ، فالآيات تبين لهم أن الرب القادر . والضار والنافع : هو الذى يجب أن يعبد لا غيره .

وعلى هذا النحو من البساطة والهدوء يقدم « ابن تيمية » أدلة القرآن على توحيد الألوهية وهى أدلة عقلية وشرعية ، ومع ذلك ه

فطرية مناسبة لجميع العقول ، فليس إثبات التوحيد محتاجا إلى استعمال هذه الألفاظ المجملة التى أوقعت المتكلمين فى الاضطراب ؛ والقرآن قد استغنى عن ألفاظ المتكلمين بأنه « أحد . صمد . لم يلد . ولم يولد . ولم يكن له كفوا أحد » .

وعلى ذلك فإن جميع آيات القرآن تجرى على ماهى عليه ، فليست هناك آية أو صفة يناقض ظاهرها وحدانية الله تعالى ، لأن منهج « ابن تيمية » فى الواحدنية ، هو منهج القرآن وليس منهج المتكلمين المستلزم لنفى الصفات .

الفصل الثاني

منهجه في الصفات الإلهية

١ — جرى السمع على معرفة من هو الله وليس ما هو .

يرى « ابن تيمية » أنه لاسبيل إلى اليقين فى المطالب الإلهية إلا إذا تلقيناها من جهة السمع ، وخاصة فيما يتعلق بمعرفة الذات الإلهية وصفاتها ، فإن معرفة هذه الأمور على سبيل الكنه والحقيقة أمر فوق مستوى العقل البشرى والله تعالى قد حجب جميع خلقه عن معرفة ماهو ، ولم يجعل لهم سبيلا إلى معرفة ماانيته أو كيفيته ؛ لأنه سبحانه أجل من أن يدرك أو يحاط به علما ، إذ (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) فنفى عن نفسه الأشباه والأمثال ، ومنع من الاستدلال عليه بالمثلية . ثم فتح لهم أبواب معرفة من هو ، ليتعرفوا بذلك على معبودهم ونصب على ذلك الدليل الواضح وهو آياته و آثار صفاته من الخلق والرزق والإحياء والإماتة والنفع والضر وغير ذلك من آياته فى كونه [1] .

٢ — القول فى الصفات تابع للقول فى الذات :

وإذا كانت معرفة الله على سبيل الكنه والحقيقة لاسبيل إليها فيجب أن تكون صفاته كذلك : لأن القول فى الصفة كالقول فى الموصوف يحتذى فيه حذوه ، فإذا كانت ذاته لاعلم لنا بحقيقتها فصفاته كذلك لاسبيل لنا إلى معرفتها على سبيل الكنه والحقيقة .

---

(١) العقل والنقل : ٤ — ١٢٧ ، مجموع الفتاوى : ٥ — ٣٠ .

٣ – السمع جرى على إثبات وجود الصفة لا إثبات كيفها :

والقرآن جرى فى حديثه على وجود الله على أن المقصود إثبات وجوده تعالى لا إثبات كيفيته ، وإذا كانت كل صفة تتبع موصوفها فيكون الكلام فى الصفات مقصودا به إثبات وجود الصفة وليس إثبات كيفها[1] ، وهذا القول يجب طرده فى الحديث عن الصفات عموما ولا فرق فى ذلك بين صفة وأخرى .

وإذا كانت ذاته لا تماثل الذوات فكذلك صفاته لا تماثل الصفات[2] لأنه سبحانه لا تضرب له الأمثال بخلقه لا فى ذاته ولا فى صفاته .

٤ – النفى والإثبات يجب تلقيه عن السمع :

بعد هذه المقدمات التى تعتبر أسسا لمذهب « ابن تيمية » فى الصفات يرى أن القول فى الصفات نفيا وإثباتا يجب أن يتلقى من السمع ، ودلالة القرآن على ذلك نوعان .

الأول : دلالته من جهة تلقيه عن المخبر به الصادق فى كل ما أخبر به عن ربه ، فما أخبر به الرسول نفيا أو إثباتا فهو حق لأنه ما ينطق عن الهوى .

والثانى : من جهة دلالة القرآن بضرب الأمثال المتضمنة للأدلة العقلية الدالة على المطلوب .

---

(١) مجموع الفتاوى : ٥ – ٥٩ .

(٢) الرسالة التدمرية : ٢٦ ، العقيدة الحموية : ٤٧ .

والأدلة العقلية التى تنبهنا إليها هذه الأمثلة تكون شرعية وعقلية معا ، أما شرعيتها فلأن الشارع قد نبهنا إليها ، وأما عقليتها فلأنها تعلم بالعقل الصريح الواضح . ولا يقال حينئذ إنها لم تعلم إلا بمجرد خبر الصادق . لأن الله إذا أخبر بالشيء ودل عليه بالدلالات العقلية صار مدلولا عليه بخبره الصادق من جهة ، ومن جهة أخرى صار مدلولا عليه بالأدلة العقلية التى نبه الشارع عليها وكلا الجهتين داخل فى دلالة القرآن التى تسمى شرعية (١) .

٥ — قياس الأولى :

والقرآن فى عامة موارد الصفات على إثبات مايجب لله تعالى من صفات الكمال ،وليس فى آية واحدة منها على النفى ، بل عامة النصوص جاءت فى ذلك على الإثبات ، لكنه إثبات بلا تمثيل لأنه سبحانه لاكفوا له ولا سمى له ، وليس كمثله شيء ، فهو سبحانه سميع بصير ، حى مريد يجيء يوم القيامة وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا (٢) .

وهذا بخلاف ماعليه المتكلمون والفلاسفة فإن مذهبهم فى ذلك على نقيض ماجاء به القرآن ، لأن القرآن جاء بالإثبات المفصل والنفى المجمل وهم جميعا على النفى المفصل والإثبات المجمل .

ووصف الله بالكمال لابد فيه من اعتبارين :

الأول : أن يكون هذا الكمال ممكنا فى نفسه وليس ممتنعا .

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل : ٥ — ٤٠.

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم : ٤٦٥ ط أنصار السنة سنة ١٩٥٠ م .

الثانى : ألا يكون مشوبا بنقص بوجه من الوجوه ، وأن غيره لايساويه فى ذلك فى مثل قوله : (أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لايخلق) .

وقياس الأولى هو طريق إثبات الكمال لله ، فما كان كمالا لغيره فهو أحق به منه ، لأنه له المثل الأعلى فى كل كمال لانقص فيه .

والكمال والنقص هما قطبا الرحى فى حديث « ابن تيمية » عن الصفات نفيا وإثباتا ، فكل ماتضمن كمالا لانقص فيه فالله أحق به ، وكل ماكان نقصا من صفات المخلوقين أو كان كمالا متضمنا لنقص بوجه من الوجوه فالله أولى بأن ينزه عنه .

ومعنى الكمال والنقص يجب أن يؤخذ من الشرع حتى لانصفه سبحانه بما قد قد يظن أنه كمال فى حقه بالمقايسة على المخلوقين ، وهو ليس كمالا بالنسبة له سبحانه .

وهذه طريقة سديدة فى التنزيه ، بنى عليها « ابن تيمية » مذهبه فى الصفات ثم لايكفى فى الإثبات مجرد نفى التشبيه ، لأنه لو كان ذلك كافيا لجاز أن يوصف سبحانه بما لا يكاد يحصى من صفات المحدثين مع نفى التشبيه ، كما وصفه بعضهم بالحزن والبكاء .

فالاقتصار على ماقد يظن كمالا مع نفى المماثلة ليس كافيا فى التنزيه ، بل لابد من الاعتماد فى ذلك على ضابط مانع ، فما سكت عنه الشرع نفيا وإثباتا ولم يكن فى العقل مايثبته ولا ينفيه سكتنا عنه ، ونثبت ماعلمنا ثبوته من ذلك وننفى ماعلمنا نفيه (١) .

---

(١) الرسائل التدمرية : ٨٥

والقرآن قد راعى فى الإثبات والنفى معنى الكمال والنقص ، ولم يراع معانى التركيب والحركة والحيز والجهة ، التى تحدث عنها المتكلمون.

فهو موصوف بكل صفات الكمال الواردة فى القرآن وليس فى وصفه بشىء منها مايوجب الجسمية ولا الحيز والجهة ولا التركيب ، بل هذه المعانى والألفاظ مأخوذة من اعتبار عالم الغيب على عالم الشهادة وهذا خطأ كبير .

ومن المعلوم بالفطرة أن من يسمع ويبصر أكمل من الأعمى والأصم ، كما نبه على ذلك القرآن بقوله : (هَلْ يَسْتَوِى الأَعمى والبصير ؟) .

ومن يفعل بمشيئة أكمل من الذى يفعل اضطرارا .

وقد ضرب القرآن الأمثلة التى تبين أن إثبات هذه الصفات كمال ونفيها نقص .

فإبراهيم الخليل فى موقفه من أبيه ودعوته له يقول : (يَا أَبَتِ لِمَ تعبدُ مالا يسمع ولا يُبْصِر ولا يُغْنِى عنك شيئا) فدل ذلك على أن من يسمع ويبصر أكمل من فاقد السمع والبصر ، وفى وصف القرآن للأصنام التى عبدها المشركون من دون الله . نجده يسلبها هذه الكمالات كما هى فى نفسها كذلك . وذلك يدل على أن سلب هذه الصفات أو نفيها نقص (١).

---

(١) الرسائل والمسائل : ٥ — ٤٨ ، شرح العقيدة الأصفهانية : ٨٧

٦ — طريقة التنزيه يجب تلقيها من السمع :

والمتكلمون لايصفون الله بضد هذه الصفات ولا يختلفون فيما بينهم على أن الله يجب أن يوصف بصفات الكمال ولكن اختلفوا فى تحقيق معنى الكمال لله ، هل هو فى إثبات هذه الصفات أو فى نفيها عنه .

فابن تيمية كان منهجه واضحا فى ذلك لأنه رأى أن تلقى معنى الكمال والنقص بالنسبة لله لا يؤخذ إلا من السمع لأنه سبحانه أعلم بنفسه وبما يجب له ، أما المتكلمون فتلقوا ذلك من عقولهم ومن الفلاسفة ، والعقل فى ذلك لايوصل إلى يقين إذا عزل نفسه عن السمع ، فما بالك إذا تدخل بتأويل السمع إلى مايوافق معقوله ؟

ومن هنا كان منهج المتكلمين فى الصفات ليس بسديد .

وحين يسأل « ابن تيمية » المتكلمين عن السبب الذى من أجله تأولوا آيات الصفات بما يؤدون إلى نفيها ، نجد إجابة كل منهم تختلف عن الآخر،فالمعتزلة تابعوا الفلاسفة فى أن الصفات تستلزم التعدد التركيب والافتقار أو مشابهة الحوادث .

والأشاعرة تأولوا المجىء والاستواء والنزول لأنها تستلزم الحركة ، والانتقال والمشابهة للحوادث .

وهذا ما ينكره « ابن تيمية » على جميع المتكلمين ، لأنهم متفقون على أن الذات الإلهية لاسبيل إلى معرفتها بالكنه والحقيقة ، وعامة أساطين الفلسفة يعترفون بأنه لاسبيل للعقل إلى اليقين فى الإلهيات . (١)

---

(١) مجموع الفتاوى : ٥ — ٣٠

وإذا كان هذا شأنهم فى الحديث عن الذات فلماذا لايجعلون الحديث عن الصفات كذلك ؟ .

وهل المعنى الذى فروا منه بالتأويل مسلم لهم فيما ذهبوا إليه ؟ .

بمعنى : هل المعنى الذى تؤولت إليه الآية قد سلم من المحذور الذى فروا منه سواء كان ذلك المحذور هو الجسمية أو الحركة ، أو المشابهة للحوادث ؟ .

وإذا كان التأويل ضرورة كما قال الغزالى،فهل معنى ذلك أن من اعتقد فى آيات الصفات كما هى عليه وكما نزل بها الوحى يكون ملحدا فى إيمانه ؟

وهل اتفقت كلمتهم فى الآية الواحدة على معنى واحد ؟

ولو فرضنا – جدلا – اتفاقهم على معنى ماتأولوا عليه الآية ، فهل هذا المعنى حق صريح يفرض نفسه على جميع العقول بحيث لاتستطيع العقول أمامه إلا الإذعان والتسليم ؟ .

إن الحق البين بنفسه لايختلف فى أحقيته طرفان ، وإن حصل لبعض الناس شبهة طارئة فى أحقيته فسرعان ماتنكشف ليكشف الحق نفسه بنفسه ، وليفرض نفسه على جميع العقول فيذعن الجميع له ، فهل تأويلات المتكلمين بهذه المثابة ؟ .

وأمام هذه التساؤلات التى يطرحها « ابن تيمية » على نفسه نجده يعمل عقله فى حجج جميع المتكلمين فيجدها ترجع إلى الفرار إما من الحيز والجهة والجسمية ، وهذا حال من يتأول المجىء والإتيان والنزول

والاستواء ، وإما إلى الفرار من التركيب والافتقار والتعدد وهذا حال من يتأول الصفات الثبوتية .

ثم يطرح ابن تيمية سؤالا آخر : وهل استطعتم بالتأويل أن تنجوا مما فررتم منه ؟ . والإجابة على ذلك يستعرض جميع التأويلات التى قال بها المتكلمون فلا يجد سببا قد فروا منه بالتأويل إلا وهو موجود فيما ذهبوا إليه .

« والمعتزلة » وهم أكثر المتكلمين إيغالا فى التأويل لما نفوا الصفات وأثبتوا الأسماء ، فقالوا : إنه حى عليم قدير ، وقالوا : لايوصف بالعلم والحياة ، لأن هذه أعراض لاتقوم إلا بالأجسام لم يستطيعوا بذلك أن يتخلصوا مما فروا منه ، لأنه يقال لهم : إذا كنتم لاتتصورون عالما قادرا إلا جسما ، فكذلك لاتتصور حيا عليما إلا جسما » .
« ولا يعقل مسمى بذلك إلا جسما » فما كان جوابكم عن الأسماء كان جوابنا عن الصفات .

« والأشاعرة » لما تأولوا المحبة والرضى والغضب على معنى الإرادة لأن ذلك يستلزم التشبيه والمماثلة ، فيقال لهم نظير ماقيل للمعتزلة .

ولو خاطبناهم بلغتهم لقلنا لهم : « إن الإرادة تستلزم العزم والهم بفعل الشىء بعد أن لم يكن ، وهذا من صفات المحدثين [1] » فما فروا منه وقعوا فيه .

ويتساءل ابن تيمية : من أين لهؤلاء المتكلمين هذه الأصول وتلك المعانى التى جعلوها مقياسا للتنزيه . ؟ هل تلقوها من الكتاب

(١) الرسالة التدمرية : ١٩

والسنة ؟ أم قلدوا فيها أئمة المذاهب من غير نظر ولا إعمال فكر ؟ إن هذه المعانى التى يتحدثون بها معان جميلة جاءت فى ألفاظ مشتبهة ، وحاولوا أن يحملوا عليها كتاب الله قسرا فما نصروا دينهم ولا كسروا عدوهم !

٧ — الجمع بين التشبيه والتنزيه :

كما يرى « ابن تيمية » أن الحديث عن الصفات ليس كافيا فيه مجرد نفى التشبيه أو مطلق الإثبات من غير تشبيه ، وذلك لأنه ما من شيئين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز ، فالنافى إن اعتمد فيما ينفيه على أن هذا تشبيه قيل له : إن التشابه فى الأسماء لا يعنى التشابه فى حقيقة المسميات ، والقدر المشترك بين الموجودين لا يستلزم تماثلهما من جميع الوجوه[1] ، ونحن لا نعلم ما غاب عنا إلا بذلك القدر المشترك الذى لا بد منه بين كل موجودين ، وبمقدار المناسبة بين ما عندنا وبين ما غاب عنا مما نريد معرفته يمكن المعرفة ، ولولا ذلك لما استطعنا أن نعرف شيئا مما غاب عنا ، ونحن نعرف الأشياء بحسنا ، ثم نقيس الغائب على الشاهد فيتكون عندنا قضايا كلية عامة يشترك فيها ما غاب عنا وما هو تحت حواسنا ، وهذه القضايا العامة هى القدر المشترك ، وهى وجه الاعتبار والمناسبة بين الغائب والشاهد ، ولولا ذلك لما صح لنا قياس عقلى .

وإذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا لم نفهم معنى ما خوطبنا به إلا بمعرفة المحسوس لنا والمشاهد أمامنا من ذلك ونوع مناسبته لما عندنا ،

---

(١) نفس المصدر : ٧٢

ولو لم نعرف ما فى الشاهد من علم وسمع وبصر وقدرة لم نفهم معنى ما خوطبنا به من الصفات الإلهية عن هذه المعانى فلا بد من هذا القدر المشترك بين ما غاب عنا وبين ما شوهد لنا ليحصل لنا نوع معرفة بذلك ، وهذا القدر المشترك هو مسمى اللفظ المتواطىء والمشترك ، وبهذه المواطأة والمشاركة نفهم معنى الخطاب وهذه هى خاصية العقل فى ذلك .

والأمر فى هذا كما فى أخبار الجنة وما فيها من ألوان النعيم والنار وما فيها من ألوان العذاب ،ولولا معرفتنا بما يشبه ذلك فى الدنيا لم نفهم ما خوطبنا به عن تلك المعانى من معنى ، ونحن نعلم أن حقيقة هذه الأمور غير حقيقة ما نشاهده فى الدنيا من ذلك ، كما قال ابن عباس : « ليس فى الدنيا مما فى الجنة إلا الأسماء فقط » ، فإذا كانت صفات هذه الأشياء وهى مخلوقة ليست كصفات ما يشبهها فى الدنيا وهى مخلوقة أيضا بل بينهما من التفاضل ما لا يعلمه إلا الله ، فصفات الخالق ــ سبحانه ــ أولى أن يكون بينها وبين صفات المخلوق من التباين والتفاضل ما لا يعلمه إلا الله ، فيثبت له المثل الأعلى من كل كمال لا نقص فيه مع نفى مماثلته لخلقه فى ذلك[1] .

والقرآن قد جمع فى حديثه عن الصفات بين التشبيه والتنزيه فى آية واحدة حين قال : (ليس كمثله شىء ، وهو السميع البصير) فالله سميع بصير ولا يشبهه أحد من خلقه مع أنهم يسمعون ويبصرون ، وكذا فى بقية الصفات لأن التماثل فى الصفات فرع عن التماثل فى الذوات ، والذاتان هنا مختلفتان تماما فكذا صفاتهما .

---

(١) الرسالة التدمرية : ٧٢ .

ومن الإنصاف هنا أن نشير إلى أن كلا من الغزالى وابن رشد وابن عربى قد جمعوا فى منهجهم بين التشبيه والتنزيه ، كما جمع القرآن بينهما فى الآية السابقة ، فابن عربى يذهب إلى أن الله يتجلى فى صورة التنزيه فى قوله تعالى : (ليس كمثله شىء) ويتجلى فى صورة التنزل للخيال فى قوله : (وهو السميع البصير) يقول ابن عربى : « وجميع المشاهدين للحق لا يخرجون عن هاتين النسبتين . وهما نسبة التنزيه لله تعالى ونسبه التنزه للخيال بضروب التشبيه » . كما أن الغزالى فى « المقصد الأسنى » وابن رشد فى « مناهج الأدلة » قد جمعا بين التشبيه والتنزيه كما يتضح ذلك من تتبع منهجهما

٧ — الإثبات ليس تشبيها :

لقد تحدث القرآن عن الصفات بالإثبات ، والله قد سمى بعض عباده بما يسمى به نفسه كالعلم والسمع والبصر ، والله موجود ، والعبد موجود ، وليس إثبات هذه الصفات لله يقتضى مشابهته لشىء من خلقه فى أى منها ، لأنه لا يلزم من اتفاقهما فى مسمى الصفة اتفاقهما فى حقيقة الصفة .

والأسماء والصفات قد تستعمل خاصة مضافة إلى موصوفها ، وقد تستعمل مطلقة عن الإضافة والتخصيص ، فإذا استعملت الصفة مضافة كقولنا : علم الله ، ووجود الله ، وقدرة الله فإنها حينئذ تكون خاصة به لا يشركه فيها غير ، أما إذا استعملت مطلقة عن الإضافة فينبغى أن يعرف أن المعنى المطلق معنى كلى لا وجود له إلا فى الأذهان ، ولا تحقق له فى الخارج ، وهذا موضع الشبهة عند المتكلمين حيث

اختلط عليهم ما فى الأذهان بما فى الأعيان ، وظنوا : أن هذه المعانى المطلقة تكون موجودة ومتحققة فى الخارج ، وأننا لو قلنا : الله موجود ، ومحمد موجود لزم من ذلك أن يكون وجود هذا كوجود هذا ، وبنوا على ذلك قضية أخرى فقالوا :

« لا بد أن يكون فى الرب ما يميزه عن غيره ، فيكون فيه جزءان :

١ ـ جزء مشترك بينه وبين عباده .

٢ ـ جزء خاص به يميزه عن غيره .

وما به الاشتراك غير ما به الافتراق ، فيلزم أن يكون الرب مركبا مما به الاشتراك ومما به الافتراق . وترجع هذه الشبهة إلى تفرقتهم بين الماهية والوجود حيث ظنوا أن للماهية وجودا مستقلا خارج الأذهان ، وهذا خطأ ، لأنهم لم يفرقوا فى ذلك بين الإمكان الذهنى والإمكان الخارجى ، وظنوا أن كل ما يقدره الذهن ممكنا يمكن تحققه فى الخارج بمجرد هذا الإمكان الذهنى .

ويؤكد « ابن تيمية » خطأ التفرقة بين الماهية والوجود ، ويبين أن ماهية الشىء لا تتحقق إلا بوجود عينه ، وما لم توجد عينه فإن ماهيته لا توجد إلا فى الأذهان ، وفرق كبير بين الوجود الذهنى وبين الوجو العينى . وشأن جميع المعانى الكلية أنها لا توجد إلا فى الذهن ولا وجود لها فى الخارج منفصلة عن أعيانها ، وإذا وقع الاشتراك فى هذه المعانى الكلية فهو اشتراك فى معنى ذهنى مطلق لا وجود له فى الخارج ، فإذا قلنا : علم زيد ، ووجود زيد . لم يدل هذا إلا على ما يختص به زيد من العلم والوجود ، لكن إذا علمنا أن زيدا نظير عمرو علمنا أن

علمه نظير علمه ، ووجوده نظير وجوده ، وعلمنا ذلك من جهة القياس لا من جهة دلالة اللفظ ، فإذا كان هذا في صفات المخلوقين فهو في صفات الخالق أولى .

فإذا قيل : علم الله ، ووجود الله . لم يدل ذلك على ما يشركه فيه غيره من مخلوقاته بطريق الأولى ، ولم يدل ذلك على مماثلته لخلقه لا في وجوده ولا في علمه كما دل في زيد وعمرو ، لأننا هناك علمنا التماثل بين الصفات تبعا لعلمنا بتماثل الذوات من جهة القياس لكون زيد مثل عمرو ، وهنا نعلم أن الله ليس كمثله شيء في ذاته ، وبالتالى فليس كمثله شيء في صفاته ، لأن الكلام عن الصفات فرع الكلام عن الذات كما سبق .

ولهذا كان مذهب السلف كما صوره « ابن تيمية » أصح المذاهب في ذلك : إثبات بلا تشبيه ، وتنزيه بلا تعطيل[1] .

---

(١) انظر في ذلك : الرسالة التدمرية ١٠ — ١٤ ، مجموع الفتاوى : ٥ — ١٢٢ — ١٣٢ ، ٢١٠ ، ٢٢٢ — ٢٣٢ ، العقل والنقل ١ — ٦٦ ، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام للدكتور على سامى النشار ٢٠٠ — ٢٢٦ ط دار المعارف سنة ١٩٦٧ .

الصواعق المرسلة لابن القيم : ٢ — ٤٦٤ ط الإمام سنة ١٣٨٠ هـ

الفصل الثالث

١ — الحقيقة والمجاز فى مذهب ابن تيمية

الحقيقة والمجاز تقسيم محدث :

إذا كان موضوع بحثنا : هو بيان موقف « ابن تيمية » من قضية التأويل ، فمن الضرورى أن نبين رأيه فى تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز ، لأن التأويل فى جوهره حمل اللفظ على معناه المجازى لا الحقيقى ، وسيلقى بيان موقفه من الحقيقة والمجاز ضوءا على موقفه من التأويلات عامة وتأويل الصفات خاصة ، وربما كان فى ذلك تبرير لمذهبه فى أن جميع آيات الصفات يجب أن تحمل على الحقيقة لا ا جاز كما سيتضح ذلك فيما بعد .

ولقد سلك « ابن تيمية » فى توضيح هذه القضية منهجا استقرائيا توصل به إلى الإعلان عن رأيه الذى ربما عارضه فيه الكثير ، ويستقرئ « ابن تيمية » التراث العربى المتقدم فى العصر الجاهلى والإسلامى ، فلا يجد بين المتقدمين من تكلم فى تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز من اللغويين أو النحاة ، وقد انقضت القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، ولم يتكلم فى ذلك أحد من أئمة اللغة والنحو كالخليل بن أحمد وسيبويه وأبى عمرو بن العلاء ، ولم يوجد فى تراث هؤلاء جميعا إشارة إلى هذا التقسيم .

وأول من عرف عنه أنه تكلم بلفظ المجاز هو « أبو عبيدة معمر بن المثنى » فى كتابه « مجاز القرآن » ولم يقصد أبو عبيدة فى كتابه هذا بالمجاز : ما هو قسيم الحقيقة ، وإنما عنى بمجاز القرآن : ما يجوز أن يعبر به عن الآية فى اللغة ، فهو يستعمل لفظ المجاز بمعنى المعبر والممر ، لا بمعنى قسيم الحقيقة .

كما لم يوجد هذا التقسيم عند أئمة الفقهاء والأصوليين المتقدمين ، فهذا « الشافعى » أول من جرد الكلام فى علم الأصول ، وبين أيدينا الآن أهم كتبه فى ذلك وهو « الرسالة » ولا يوجد فيها ولا فى بقية كتبه شىء من ذلك التقسيم ، كما لم يوجد فى كلام مالك وأبى حنيفة والثورى والأوزاعى والليث وغيرهم .

وتكلم « أحمد بن حنبل » فى كتابه « الرد على الجهمية » على قوله تعالى « إنا ، نحن » الواردة فى القرآن فقال : إن هذا من مجاز اللغة كما يقول الرجل : انا سنعطيك كذا ، أو انا سنفعل كذا ، وهو يتحدث عن نفسه ، واحتج بهذا بعض أتباع « أحمد » فقالوا : إنه قال بالتأويل فى القرآن ، ومن هؤلاء « أبويعلى » « وابن عقيل » ، ولكن بقية أصحاب أحمد من المتقدمين قد منعوا ذلك وقالوا : « إنه قد عنى بقوله : « من مجاز اللغة » أى مما يجوز فى اللغة أن يقول الرجل : كذا . ولم يقصد بقوله هذا المجاز الذى هوقسيم الحقيقة .

ومن يقرأ مذهب « ابن حنبل » يعلم خطأ أبى يعلى وابن عقيل فى تفسير قول أحمد وقولهم عليه : إنه قال فى القرآن بالمجاز ، وقالوا بالتأويل بناء على ذلك .

وتقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز عمل محدث بعد القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، ولا أساس لهذا التقسيم بين أئمة اللغة المتقدمين ومن ظن أن من أهل اللغة من نص على أن هذا اللفظ حقيقة فى هذا المعنى مجاز فى غيره فقد قال بما لا يستطيع أن يقدم دليلا عليه ، وقال فى ذلك بلا علم .

مناقشة أهل التقسيم :

وهذا التقسيم كان من الأصول الأولى التى بنى عليها « المرجئة » أصول مذهبهم ، فى أن الإيمان مجاز فى الأعمال حقيقة فى التصديق القلبى ، والذين قسموا اللفظ إلى حقيقة ومجاز قالوا : الحقيقة : هى اللفظ المستعمل فيما وضع له . والمجاز : هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له . وتعريف الحقيقة والمجاز بما سبق يستلزم أن يكون اللفظ قد وضع أولا لمعنى ثم بعد ذلك قد يستعمل فى موضوعه ، وقد يستعمل فى غير موضوعه ، ولهذا كان المشهور عند هؤلاء أن كل مجاز لابد له من حقيقة ، وليس الأمر بالعكس .

وهذا الفرض يكون صحيحا لو علم أن الألفاظ العربية قد وضعت أولا لمعنى ثم بعد ذلك استعملت فيها ، فيكون لها وضع متقدم على الاستعمال ، وهذا لا يصح إلا على رأى من يجعل اللغات اصطلاحية ، حيث يقول هؤلاء : إن قوما من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا ، وهذا بكذا ، ويجعل هذا عاما فى جميع اللغات .

ويقول « ابن تيمية » : إن هذا الرأى لم يذهب إليه أحد قبل « أبى هاشم الجبائى » ونازعه فيه « الأشعرى » فى ذلك فقال : إنها توقيفية ، وليست اصطلاحية وخاض الناس بعدها فى هذه المسألة[1] ، ولا يملك أحد دليلا على أن العرب قد اجتمع جماعة منهم فوضعوا جميع الأسماء الموجودة فى اللغة ثم استعملوها بعد الوضع .

وإنما المنقول والمعروف عنهم بالتواتر : استعمال الألفاظ فيما عنوه بها من المعانى ، ولا يمكن القول بأن الاستعمال اللغوى مسبوق بوضع واصطلاح متقدم . نعم قد يصطلح أصحاب الحرف والمهن المختلفة على أسماء خاصة بهم ، ولكنها ليست من قبيل العرف اللغوى العام .

اللغة تعريف بالإلهام :

ونحن نجد أن الله تعالى يلهم الحيوان من الأصوات ما به يعرف بعضها مراد بعض ، وقد سمى القرآن ذلك منطقا وقولا فى قول سليمان : (عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطير) و : (قالت نملة : يأَيُّهَا النملُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ) وكذلك الأمر فى الآدمى فالطفل إذا ظهر منه التمييز سمع أبويه ، أو من يقوم بتربيته ينطق اللفظ ويشير إلى المعنى فصار يفهم أن ذلك اللفظ مستعمل فى ذلك المعنى ، وأن المتكلم أراد به هذا المعنى ، ثم يسمع لفظا بعد لفظ حتى يعرف لغة القوم الذين نشأ بينهم من غير أن يكونوا قد اصطلحوا معه على وضع متقدم لهذا اللفظ حقيقته ومجازه ، بل ولا أوقفوه على معانى جميع الأسماء ، وإن كان أحيانا قد

---

(١) كتاب الإيمان لابن تيميه : ٧٢ ط دمشق ، مجموع فتاوى ابن تيميه ٥ — ١٩٦— ٢٠٠

يسأل عن مسمى بعض الأشياء فيوقفوه عليها ، كما تترجم اللغة لمن لا يعرفها حتى يقف على معانى ألفاظها .

ولا يجوز لنا أن نفترض أن آدم قد علم أولاده جميع الأسماء الكائنة إلى يوم القيامة : الحقيقة منها والمجاز ، وأن أولاده قد نقلوا عنه هذه المعرفة إلى ذريتهم من بعدهم لأن الله قد أغرق جميع ذريته فى الطوفان إلا من كان فى سفينة نوح ، وأهل السفينة انقطعت ذريتهم إلا أولاد نوح ، وهؤلاء لم يكونوا يتكلمون بجميع اللغات الحاصلة بعدهم ، لأن اللغة الواحدة كالفارسية والعربية فيها من الاختلاف والتنوع ما لا يكاد يحصى .

والعرب أنفسهم لكل قبيلة منهم لهجتها الخاصة بها التى تعبر بها عن حاجتها ولا يفهمها غيرها ، فكيف يتصور إذن أن ينقل عمن كان فى سفينة نوح أنهم تكلموا بجميع لغات الأمم بعدهم حقيقة ومجازا وأن ذلك منقول عنهم ؟ .

والمعقول فى ذلك أن الله تعالى ألهم النوع الإنسانى أن يعبر عما يريده ويتصوره بلفظه ، فإن أول من علم ذلك آدم أبو البشر ، وهم علموا ذلك كما علمه هو ، وإن اختلفت اللغات، وقد أوحى الله إلى « موسى » بالعبرية وإلى « محمد » بالعربية ، والجميع كلام الله يتضمن أمره ونهيه وإن كان لغة هذه ليست هى لغة تلك .

وليس من غرضنا الآن إقامة الدليل على عدم المواضعة اللغوية بل يكفى هنا أن يقال : إن هذا غير موجود وإن القائل به لا يملك الدليل عليه ، بل الإلهام كاف فى ذلك من غير مواضعة متقدمة ، وإذا سمى هذا توقيفا

عند البعض فليسم توقيفا ، ومن ادعى مواضعة فى ذلك فقد قال مالا علم له به ، وإنما المعلوم من ذلك الاستعمال وكثرته أو ندرته فى هذا المعنى أو ذاك .

وهم فى تقسيم اللفظ المستعمل إلى حقيقة ومجاز يقولون : تتميز الحقيقة من المجاز بالاكتفاء باللفظ ، فإذا دل اللفظ بمفرده فهو حقيقة ، وإذا لم يدل إلا بقرينة فهو مجاز ،وهذا أمر متعلق باستعمال اللفظ فى هذا المعنى أو ذاك ، ولا علاقة له بوضع متقدم .

لكنهم فى تعريف الحقيقة والمجاز يحتاجون إلى إثبات وضع متقدم على الاستعمال،لأنهم يجعلون دلالة اللفظ على الوضع المتقدم أساسا للتعريف فإن دل عليه بمفرده كان حقيقة وإلا كان مجازا وهذا الوضع لم يثبتوه ويتعذر عليهم إثباته .

ولا يجوز القول هنا بأن المراد بالوضع المتقدم هو استعمالهم اللفظ فيما وضع له أولا ، فمن أين يعلم أن هذه الألفاظ كان العرب يتخاطبون بها عند نزول القرآن وقبله ، ولم تستعمل قبل ذلك فى شىء آخر ؟ .

ومعلوم أن اللغة كالكائن الحى تتطور مع الإنسان لتسد حاجته فى التعبير عن شئون حياته ، وإذا لم يعلم هذا النفى فلا يكون لهذا التقسيم حقيقة .

ولو فرض أن هذا جائز عقلا إلا أنه ليس واقعا لغويا ولا شرعيا أصلا ، بل لم يشتهر ذلك إلا فى القرن الرابع الهجرى ، حينما صار أصحاب المذاهب المختلفة من أنباط الفرس ، وأهل الأهواء يستعملون الألفاظ ، فى غير

معانيها المعروفة لها بين أبناء العربية ، بل يعبرون بها عن معان خاصة بهم قد اصطلحوا عليها فيما بينهم ، وتلقاها عنهم جمهور الناس .

ومن هنا وقع الغلط بين كثير من الناس ، لأنهم قد تعودوا ما جرى بينهم من الخطاب على عادتهم فى استعمال الألفاظ فى المعنى المستعمل على ألسنة علمائهم ، وعلماؤهم حينذاك هم رجال الفلسفة والكلام ، فإذا سمعوا اللفظ فى « القرآن » والحديث ظنوا — خطأً منهم — أنه مستعمل فى ذلك المعنى المحدث ، الذى تعارف عليه هؤلاء ، والذى تلقوه من علمائهم ، فيحملون كلام الله ورسوله على لغتهم وعادتهم الحادثة فى الاستعمال .

وكان هذا مدخل الخلط عند كثير من الناس والواجب فى ذلك أن تعرف لغة القوم وعادتهم فى التخاطب والعرف اللغوى العام الذى نزل به القرآن ، وما كان الصحابة يفهمون من مدلول هذه الألفاظ عند نزول القرآن بها .

فبتلك اللغة ، وعلى عادة القوم وعرفهم فى الخطاب كان خطاب القرآن لهم ، وليس بما حدث بعد ذلك من هذه التقسيمات المحدثة ، ولا كان خطابهم بهذه المعانى الاصطلاحية الخاصة ؛ وكل لفظ ورد فى القرآن فإنه مقيد بما يدل على معناه ؛ ولذلك فلا يوجد فى القرآن شئ من ذلك المجاز بل كله حقيقة ولهذا لما قال كثير من المتأخرين بأن فى القرآن مجازا كان معظم استشهادهم بقوله تعالى : (جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنْقَضَّ فأقامه) و (اسأل القرية) . فقالوا : إن الإرادة استعملت فى ميل الجدار على سبيل المجاز مع أن الإرادة استعملت فى الميل الذى يكون معه شعور وهو ميل الحى ، والذى لاشعور معه كميل الجماد وذلك

مشهور فى اللغة ، كقولهم : هذا السقف يريد أن يقع، هذا الزرع يريد أن يسقى ، هذه الأرض تريد أن تحرث ، ولا فرق فى ذلك بين الاستعمالين إلا كثرة استعمالها فى ميل الحى ، عن ميل الجماد .

وقالوا فى المثال الثانى : إن المراد : أهل القرية فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فهذا مجاز بالحذف . مع أن لفظ القرية ، والنهر ، والمدينة وغيرها ، من الأمور التى فيها « الحال » والمحل كلاهما داخل فى الاسم ، ثم الحكم الذى يتضمنه الخبر قد يعود على الحال فى كل هذه الأسماء ، مثل : اسأل القرية ، جرى النهر ، وقد يعود على « المحل » مثل : بنيت القرية ، حفرت النهر ، أضاءت المدينة .

والقرآن قد استعمل القرية فى المعنيين فبمعنى الحال قال سبحانه : (واسأل القرية) (فكأين من قرية أهلكناها وهى ظالمة) والمقصود من القرية هنا : هم أهلها الظالمون ، الذين يعبر عنهم بالحال .

وقال سبحانه (أَوْ كَالَّذى مَرَّ على قريةٍ وهى خَاوِيةٌ على عُرُوشها) والمقصود بالقرية هنا : المكان وليس السكان وهو المعبر عنه بالمحل .

ولفظ القرية عند الاطلاق يدل على الاجتماع ، لأنه مأخوذ من القرى والجمع ، ولم يطلق لفظ القرية إلا على المكان المسكون ،أو الذى كان مسكونا وخرب .

فلفظ القرية فى الآية يراد بها السكان من غير إضمار ولا حذف .

ثم إذا سلمنا بصحة هذا التقسيم ، وقلنا بأنه ضرورة للحاجة اللغوية فينبغى أن لا نخضع لغة القرآن لهذا التقسيم المحدث الذى لم

يكن له وجود فى عصر نزول القرآن كما لاينبغى أن تحمل ألفاظ القرآن ومعانيه على تلك المفاهيم الحادثة بعد القرون الثلاثة الأولى .

والمنهج القويم لمن أراد أن يتعرض لبيان ألفاظ القرآن ومعانيها أن يذكر موارد ذلك اللفظ فى جميع آيات القرآن ، ويتبين منها ماذا عنى الله بها ، ليتعرف بذلك على لغة القرآن ، وخصائص تعبيره ، ويعرف العادة المعروفة والعرف اللغوى الذى نزلت به آيات القرآن لتخاطب القوم .

ثم إذا كان لذلك نظائر فى كلام غيره ، وكانت النظائر كثيرة عرف أن تلك العادة واللغة من قبيل المشترك اللفظى العام للغة ، ولا يجوز أن يعمد إلى ألفاظ القرآن والحديث على غير معانيها ، ويقول : إن ألفاظ القرآن قد عنى بها هذا المعنى ، وهذا ما نجده عند المرجئة فى تفسير الإيمان ، وعند المعتزلة والفلاسفة والرافضة وغيرهم فى تفسير القرآن ، فيجعلون عمدتهم فى ذلك كتب الأدب وكتب الفلسفة والكلام ، أما كتب الحديث والتفسير بالمأثور فلا يلتفتون إليها .

والذى أريد أن أخرج به من هذا كله أن « ابن تيمية » لا يعترف بصحة تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز ، لأنه قول لا دليل لأصحابه عليه إذ لا يملك أحد منهم أن يقدم لنا دليلا على أن العرب المتقدمين لغويين ونحاة قد تواضعوا على أن هذا اللفظ حقيقة فى هذا المعنى مجاز فى غيره .

المجاز فى مذهب ابن تيمية :

وحقيقة الأمر فى ذلك أن الألفاظ نوعان :

أحدهما : ما معناه مفرد كلفظ الأسد ، والسيف ، والبحر ، وهذه الألفاظ إذا استعملت فى تركيب لغوى مثل : خالد سيف الله ، وقول ابن عباس : « الحجر الأسود يمين الله فى الأرض . . الخ » .

فاللفظ فى هذا الاستعمال فيه تجوز ، وإن كان قد ظهر من اللفظ مراد صاحبه فهو محمول على هذا الظاهر فى استعمال المتكلم ، لا على الظاهر فى معناه المفرد عن هذا التركيب ، وكل من سمع هذا اللفظ فى هذا التركيب علم مراد صاحبه وسبق إلى فهمه أن المراد هو مقصود المتكلم لا معناه المفرد ، وهذا يوجب أن يكون اللفظ نصا فى معناه لا محتملا .

وليس حمل هذا اللفظ على هذا المعنى من التأويل ، الذى هو صرف اللفظ عن ظاهره ، وهذا من مثارات الغلط فى فهم مذهب « ابن تيمية » فى التأويل ، حيث يتوهم بعض الباحثين أن « ابن تيمية » قد يقصد من مثل هذا المثال — « خالد سيف من سيوف الله » — أن المراد هنا : حقيقة السيف المعروفة ، ولكن ابن تيمية يرى أن هذا المثال وما شاكله يجب أن يفهم فى ضوء ما يسمى بالموقف اللغوى العام ، وذلك يكون بقرائن الأحوال بالنسبة للمتكلم والمخاطب وسياق الكلام والعرف اللغوى .

فكل هذه العوامل وغيرها تعطى اللفظ صفة الظهور فى دلالته على معناه الذى يريده المتكلم ، ويكون نصا فى هذه الدلالة بصرف النظر عن معناه المجرد عن السياق ، ويكون هذا من باب « ما يجوز أن يعبر به لغة » كما وضع على هذا المعنى كتاب « أبى عبيدة معمر ابن المثنى » وتحدث به « ابن حنبل » ، فابن تيمية يسمى هذا مجازا لغويا لكنه ليس قسيما للحقيقة ، بل يقصد أن هذا التعبير مما يجوز فى اللغة ، ويكون نصا فى دلالته على مراد المتكلم وليس مجازا فيه ، فالتجوز ليس فى دلالة اللفظ على المراد ، وإنما هو فى التعبير به عن المراد .

النوع الثانى من الألفاظ : ما يكون فى معناه إضافة : إما بأن يكون المعنى إضافة محضة كالعلو ، والاستواء ، والفوق ، والتحت ؛ أو بأن يكون المعنى ثبوتيا فيه إضافة كالعلم ؛ والحب ، والبغض والسمع ، والبصر .

وهذا النوع من الألفاظ لا يمكن أن يكون له معنى مفرد بحسب موارده ، لأنه لم يستعمل مفردا قط بل لا بد فيه من إضافة توضح ما يراد منه ، وجميع أفراد هذا النوع من الألفاظ لا يلزم منها الاشتراك أو المجاز ، بل هى حقيقة فى القدر المشترك بين جميع مواردها .

والصفات الإلهية من هذا الباب ، فمثلا لفظ : (استوى) لم تستعمله العرب فى خصوص جلوس الإنسان على السرير حتى يصير حقيقة فى هذا المعنى فقط مجازا فيما عداه ، وكذا لفظ « العلم » لم تستعمله العرب حقيقة فى خصوص العرض القائم بالجسم حتى يصير مجازا فى غيره ، بل يستعمل الاستواء أحيانا مطلقا بلا تعدية :

(ولَمَّا بلغ أَشُدَّهُ واستوى) وأحيانا مقرونا بحرف الغاية : (استوى إلى السماء) وأحيانا بحرف الاستعلاء : (استوى على العرش) وتارة يكون صفة لله ، وتارة يكون صفة للبشر ، ولا ينبغى أن يكون فى أحد الموضعين حقيقة وفى الآخر مجازا ، كما لا ينبغى أن يفهم منه أن الخاصية الثابتة لله هى الخاصية الثابتة للبشر ، بل يجب التفريق بين ما يدل عليه اللفظ مجردا ، وما يدل عليه بخصوص إضافته إلى الفاعل المعين .

وبهذه التفرقة ينكشف الإشكال الذى وقع فيه كثير من الناس ، ويزول اللبس[1] ، فهو إذا أُضيف إلى الله يكون حقيقة فى المعنى المراد وصف الله به لا مجازا ، وهذه الحقيقة لا يشركه فيه غيره لأنها خاصة به .

وكذا إذا أُضيف إلى الإنسان يكون حقيقة فيه لا مجازا ، وخاصا به . والحقيقتان مختلفتان لاختلاف الذاتين الموصوفتين بهما لأنه تعالى : (ليس كمثله شئ) فابن تيمية يعترف بنوع من المجاز ، لكنه ليس مجازا فى الدلالة على المراد بل من قبيل المجاز فى التعبير اللغوى ، وهذا المجاز يعترف به الواقع اللغوى العام ، لأننا وجدنا العرب يستعملون هذه الألفاظ فى مثل هذا التعبير ، ولكن لم نجد من يقدم لنا دليلا على أن اللفظ حقيقة فى هذا المعنى مجاز فى غيره .

---

(١) انظر الرساله التسعينية : ١٢٩ — ١٣١ ، الفتاوى الكبرى ج ٥ .

٢ — الصفات الإلهية بين الحقيقة والمجاز

لعل ماسبق يوضح لنا موقف « ابن تيمية » من تأويل الصفات وحملها على المجاز اللغوى، فهو لايعترف بتقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز .

وإذا جاز تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجازحسب الاصطلاحات الحادثة، فينبغى ألاتخضع لغة القرآن لهذا التقسيم ، لأنه نوع من التمويه والإبهام على السامع، ولقد وضع أصحاب المجاز شروطاً للدلالة المجازية للألفاظ ، ولو طالبناهم بها فى لغة القرآن لما استطاعوا الوفاء بها ، فالله قد وصف نفسه فى القرآن بصفاته ، وإذا تأولنا هذه الصفات تأويلا مجازياً كان لابد فى ذلك من أربعة أمور .

أولا — بيان أن ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازى ، وأن ذلك المجاز مما يراد من اللفظ ، لأن لغة القرآن يجب أن تفسر فى ضوء العرف اللغوى العام الذى كان سائداً فى عصر نزوله.

ثانيا — أن يكون هناك دليل قاطع فى وجوب صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز، لأنهم يشترطون فى حمل اللفظ على المعنى المجازى : وجود الدليل الصارف له عن الحقيقة ، ولابد أن يكون ذلك الدليل قاطعاً فى دلالته .

ثالثاً — لابد أن يسلم الدليل عن المعارض ، فإذا قام دليل قرآنى أو فطرى يبين أن الحقيقة مراده امتنع تركها ، فإذا كان الدليل نصا

فى الدلالة لم يلتفت إلى نقيضه ، وإن كان ظاهراً فلابد من المرجح ، وعدم علمنا بوجود الدليل المعارض لايدل على عدم وجوده ، بل قد يكون هناك دليل يمنع الصرف إلى المجاز ، ولكن لانعلمه ، وهذا يمنع المجاز .

رابعاً – إذا تكلم الرسول بكلام وأراد به خلاف ظاهره فلابد أن يقرن بخطابه دليلا آخر يبين أن الحقيقة غير مرادة ، ولا سيما فى الخطاب عن الأمور الغيبية التى يطلب من العبد فيها الإيمان بها والاعتقاد بما جاءت به وفقط ، وهذا ما يسميه علماء البيان بالقرينة المانعة من إيراد المعنى الأصلى للفظ ، وإذا لم ينصب لهم الرسول دليلا على ذلك فيكون خطابه للأمة من باب التلبيس والتدليس وليس من باب الهدى والبيان .

وإذا أقام لهم دليلا على إرادة المجاز لا الحقيقة ، فلابد أن يكون دليلا بينا وواضحاً ظاهراً بنفسه ، ولايجوز أن يحيلهم فى ذلك إلى دليل خفى لايفهمه إلا بعض الناس وخاصتهم ، لاسيما إذا كان ذلك فيما يتعلق بالأمور الإلهية التى هى أساس الاعتقاد ، حتى لايكون خطابه فى ذلك أشبه بالأحاجى والألغاز .

ثم إذا أردنا أن نطالب المتأولين بتطبيق الشروط السابقة والتى وضعوها لكون الدلالة مجازية ، لم نجد هناك شرطاً واحداً أو دليلا عقلياً مقنعاً استطاعوا أن يقيموه كدليل على تأويلاتهم .

ولنأخذ فى ذلك مثالاً ذهب فيه المتأولون كل مذهب ، وليكن قوله تعالى : ﴿ لِمَا خلقْتُ بِيَدَىَّ ﴾ كنموذج لتأويلهم .

أولا : هم يتأولون «اليد» على معنى القدرة ، أو النعمة والعطاء تسمية للشيء باسم سببه ، وتأولوا الآية على معنى القدرة والعظمة ، أو على أنها كناية عن الذات الإلٓهية ، وقالوا : إن « اليد » قد صارت حقيقة فى العطاء والجود ، فقوله تعالى: (بل يداه مَبْسُوطَتَان) بمعنى سعة العطاء والجود و : (لما خلقتُ بِيَدَيَّ) أى خلقته بقدرتى .

ولايجد « ابن تيمية » عناء فى نقض هذه التأويلات ، لأنها لاتعبر بنفسها عن حقيقة الأمر ، لا من ناحية اللغة ولا من ناحية المعنى المراد ، فجميع لغة العرب لم تستعمل فيها « اليدان » مثناة ، ويراد بها النعمة والعطاء ، أو القدرة والعظمة ، وهم يستعملون الواحد فى مقام الجمع كقوله تعالى (إنَّ الإنسان لَفِى خُسْر) والجمع فى مقام الواحد كقوله : (الذين قال لهم النَّاسُ : إن النَّاسَ قد جمعوا لكم) واستعملوا الجمع فى مقام الإثنين : (فقد صَغَتْ قُلُوبكما) ، أما استعمال الواحد فى مقام الإثنين والإثنين فى مقام الواحد فهذا مالم يوجد فى لغة العرب مطلقاً ، لأن ألفاظ العدد يجب أن تكون نصاً فى معناها ولا مجال فيها للتجوز بحال ما ، لأنه لايجوز أن تقول : أنا أمتلك قرشاً . وأنت تريد قرشين ، ولا أن تقول : عندى رجلان وأنت تعنى رجلا واحدا ، أو جنس الرجال ، لأن دلالة الواحد على الجنس والجنس على الواحد شائع وكثير فى لغة العرب .

وقوله : (لما خلقت بِيَدَيَّ) لايجوز أن يراد بها القدرة ، لأن القدرة صفة واحدة واليد مثناه ولايعبر بالمثنى عن الواحد .

كما لايجوز أن يراد بها الذات ، لأنه لو أراد ذلك لأضاف الفعل إلى « اليد » فتكون إضافة اليد إلى الذات إضافة للفعل إليه كقوله

تعالى : (بمَا قدَّمتْ يَداك) فاليد هنا مضافة إلى الذات المعبر عنها بكاف الخطاب ، واليد هى الفاعلة والمراد بها الذات أى بما قدّمت .

أما إذا أضافوا الفعل إلى الفاعل ، ثم عدّى الفعل إلى اليد بحرف التعدية « الباء » كقوله « لما خلقت بيدى » فإن ذلك يكون نصاً فى أن الفعل وقع باليد حقيقة

ولايجوز أن يراد باليدين النعمة ، لأن نعم الله لاتعد ولا تحصى فلا يعبر عنها باليد مثناه [1].

ومحاولة تأويل الآية على أن المراد باليدين : النعمة أو العطاء ، أو القدرة محاولة للتكييف وليست فى جانب التنزيه ، ولو قالوا : بأن يده مجهولة الكيف مثل ذاته لما اضطروا إلى ذلك .

ومن هذا التفصيل اللغوى الذى وضحه « ابن تيمية » يتبين أن الاية لاتقبل المجاز مطلقاً من جهة اللغة .

ثانيا ــ ما الدليل الصارف للفظ عن حقيقته إلى المعنى المجازى فى هذه الآية ؟ هل لأنهم فهموا من « اليد » المعنى الحسى اللائق بالمخلوقين فأرادوا أن ينزهوا الله عنه ؟ .

لعل ذلك هو المعنى الذى يدور فى أذهان الجميع ، لكن لو صح ذلك الفرض لكانوا خطئين فيه ، لأن الفطرة السليمة مجبولة على على أنه ليس كمثله شىء.

---

(١) رساله الحقيقه والمجاز ص ٩ — ١٠ .

ثم إن هذا الفرض يقتضى نفى « اليد » الجارحة والحسية ، أو التى من جنس ما للمخلوقين وهذا لاريب فيه ، فإنه متفق عليه بين الجميع ، لكن لا يمنع ذلك أن تكون له يد مناسبة لكمال ذاته وتستحق من الجلال والكمال ما وجب لذاته من ذلك ، وكل حجة يذكرها المتأول ويستدل بها على تأويل صفة ما ، فيتسلم له أن المعنى الذى يستحقه المخلوق من ذلك منتف عنه سبحانه ، وإنما المراد من ذلك معنى ما ، يليق بذاته ، كما أن له علما يليق به وقدرة تليق به .

ثالثاً – هل يملك المتأول دليلا عقلياً أو سمعياً على أن وصفه تعالى بيد تليق به يعتبر نقصاً أو عدم كمال حتى تحمل على خلاف الظاهر ؟ وهل فى الكتاب أو السنة مايدل على أن وصفه بيد تليق به ممتنع ؟

إن أقصى ما يذكرونه فى ذلك : (قل : هو الله أحد) و (ليس كمثله شيء) و (هل تعلمُ له سَمِيًّا) وهذه الآيات إنما تدل على امتناع التجسيم والتشبيه . أما وصفه بيد تليق به كمالا وجلالا فلا يوجد فى كلام الله ما ينفى ذلك ، ثم هل يوجد فى العقل مايدل على استحالة وصفه بيد تليق به ؟ وإذا كان العقل لم ولن يستطيع الوصول إلى كيف الذات ، فلماذا لا يسلم بوجود اليد له بلا كيف لها ؟ .

أليس الأقرب إلى المعقول فى ذلك التسليم بما ورد به السمع من صفة اليد وأن يحتذى فى إثباتها حذو إثبات الذات نفسها ، إثبات وجودها وليس إثبات كيفها ؟ .

رابعاً – المعنى الذى سيقت لأجله الآية : (لما خلقت بيدى) يناقض تأويلها بالقدرة أو العظمة ، لأن الآية سيقت لبيان خصوصية « آدم » دون غيره من الخليقة حيث خلق بيده سبحانه ، ولما أمر الله الملائكة

بالسجود لآدم فسجدوا إلا إبليس فقيل له : (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى ؟) ولو صح تأويل الآية بشيء من ذلك لما كان هناك خصوصية اختص بها « آدم » عن سائر الخليقة ، لأنهم جميعاً خلقوا بقدرته وعظمته حتى إبليس ، ولو كان المراد بذلك قدرته وعظمته لشارك آدم فى ذلك غيره من المخلوقين[1] .

« وابن تيمية » قد بنى رأيه فى الصفات على أساس أن تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز اصطلاح محدث بعد القرون الثلاثة الأولى ، وما دام ذلك التقسيم محدث فلا ينبغى أن نخضع له لغة القرآن ، وعلى ذلك فإن جميع الصفات الإلهية يجب أن تحمل على الحقيقة لا على المجاز ، ولا حاجة لنا إلى تأويلها .

ومنهج « إبن تيمية » فى ذلك يوافق تماماً ما ذهب إليه « أبو الحسن الأشعرى » فى أن صفات البارى تعالى يجب أن تحمل على حقيقتها ، ولا يصار فيها إلى التأويل ، كما ذهب إلى ذلك فى « الإبانة » ، و « رسالته إلى أهل الثغر » .

فهو يقول فى رسالة أهل الثغر : « إن الله موصوف بصفاته على سبيل الحقيقة ، لأنه لو لم يكن له — عزّ وجل — هذه الصفات لم يكن موصوفاً بشيء منها فى الحقيقة ، وإنما يكون وصفه مجازاً أو كذباً » ؛

كما أن وصفه بهذه الصفات على سبيل الحقيقة لا يقتضى مشابهة لخلقه فى ذلك ، « لأن الشيئين لا يشبها نفسيهما لاتفاق أسمائهما ،

---

(١) رسالة الحقيقة والمجاز لابن تيميه : ٦ — ١٤ .

وإنما يشتبهان بأنفسهما ، فلما كانت نفس البارى تعالى غير مشبهة لشيء من العالم ، ولم يكن وصفه بأنه حى ، عليم ، قادر ، يوجب شبهه بمن وصف بذلك منا ، وإنما يوجب اتفاقهما فى ذلك اتفاق حقيقتهما . ألا ترى أن وصف الله بالوجود ووصفنا بالوجود لايوجب تشابها فى ذلك ؟ .

ولو أوجب ذلك تشابها لوجب تشابه السواد والبياض بكونهما موجودين وإذا وصف الله بصفاته على سبيل الحقيقة ولم يكن فى ذلك تشبيهاً له بخلقه فيجب إجراء صفاته كلها على ما جاءت له من معنى ، فإن له يدين مبسوطتان . والأرض جميعاً قبضته . وأن يديه غير نعمته وقدرته . ويجئ يوم القيامة . واستوى على عرشه . وأن استواءه ليس استيلاء كما قال أهل القدر لأنه لم يزل مستولياً على كل شيء . ليس فى وصفه بشيء من ذلك ما يقتضى التشبه .

هذا منهج « الأشعرى » فى الصفات الذى قال به فى « الإبانة » « ورسالة أهل الثغر » لكن كان له مع صفات : المحبة ، والرضى ، والسخط ، موقف يخالف ذلك . حيث تأولها جميعها على صفة الإرادة .

والحقيقة : أننا لم نعثر على سبب وجيه لدى « الأشعرى » فى تأويل هذه الصفات إلى صفة الإرادة ، لأن السبب الذى فر منه فى صفات المحبة والرضى والغضب موجود بعينه فى الإرادة ، فهذا يمثل شذوذا ونشازا فى رأى « الأشعرى » ولو احتذى فى هذه الصفات ما احتذاه فى غيرها لسلم مذهبه فى ذلك ، ولما وجدنا عنده هذا النشاز فى المنهج .

ولقد بنى « ابن تيمية » رأيه فى ذلك على الأُسس التالية :

أولا ـ الاستقراء اللغوى بمعنى أن من يستقرئ لغة العرب فى عصر الرواية والاستشهاد لايجد إشارة ولو خفية إلى تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز وإنما حدث ذلك فى القرون المتأخرة .

ثانياً ـ العرف اللغوى العام الذى كان يتخاطب به العرب فى عصر نزول القرآن لم يشهد هذا التقسيم ، والقرآن لم يخاطب المسلمين بذلك ، بل كان خطابه نصاً فى معناه من غير تجوز ولا تأويل ، جريا فى ذلك على عادة العرب فى الخطاب .

ثالثاً ـ تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز يستلزم القول بأن اللغات وضعية ، وهذا قول لايمكن لأحد أن يقدم الدليل عليه ، وسبق بطلان ذلك .

رابعاً ـ هناك نوع من التجوز فى الاستعمال اللغوى لبعض الألفاظ المتواطئة التى هى من قبيل المشترك اللفظى ، وتجوزنا فى التعبير بهذا اللفظ المعين عن هذا المعنى أو ذاك ليس تجوزا فى الدلالة ، بمعنى أنه لايكون حقيقة فى أحدهما مجازا فى الآخر ، بل هو حقيقة فيهما ، والتجوز إنما هو فى التعبير فقط ، ومن هذا النوع ألفاظ مثل : العين ، واليد ، والجارية ، فهذه الألفاظ يوجد قدر مشترك بين عامة مواردها فى الاستعمال ، ولهذا كانت حقيقة فى معناها المراد .

وعلى هذه الأُسس السابقة بنى « ابن تيمية » رأيه فى نقد جميع التأويلات التى ذهب إليها علماء الكلام ، ونقلها عنهم المفسرون وبين

أنه لا أساس لهافى لغة العرب ولا كانوا يتخاطبون بها ، ولا نزل بها القرآن .

ولقد صرح « ابن تيمية » برأيه فى ذلك ، ولم يعبأ بكثرة الأصوات التى ارتفعت ضد مذهبه من جمهور الأشاعرة وغيرهم ، إيماناً من « ابن تيمية » أن هؤلاء لم يفهموا حقيقة مذهب « الأشعرى » نفسه فى ذلك ، ولو عرفوه لقلدوه فيماذهب إليه إيماناً منهم بوجوب تقليده وليس عن نظر جاد ، وفكر صائب .

وما دام قد وضح الحق أمام « ابن تيمية » فعليه أن يصرح به ، ولا عليه بعد ذلك أن يقابل بالسخرية أو الاضطهاد ، وأن تلقى عليه الاتهامات الكاذبة حسداً من عند أصحابها

ولقد صرح « ابن تيمية » بأن الله سميع عليم ، استوى على عرشه خلق آدم بيده ، يجئ يوم القيامة ، وينزل إلى سماء الدنيا ، وكل ذلك حق على حقيقته ، لامجاز لأنه ما دامت ذاته لاتشبه الذوات فكذلك صفاته لاتشبه الصفات ، ولا ينبغى التشاغل بتأويلها أوصرفها عن ظاهرها لأن هذا قياس مضطرب ، وقول فاسد .

ونريد الآن أن نقف مع « ابن تيمية » فى بعض الصفات لنرى هل التزم بمنهجه فى ذلك أم خرج عنه ، وهل كان فى مناقشته لبعض الصفات منسجماً مع منهجه أم متناقضاً فيه ؟ .

وسأحاول أن أطبق منهجه على بعض الصفات الخبرية ولتكن صفات : العلو ، والاستواء ، والنزول ، هى محل اختيارنا ، وليس

هذا اختياراً عشوائياً ، بل لأن « ابن تيمية » كثيراً ما كان موقفه من هذه الصفات الثلاثة سبباً فى اتهامه بالتجسيم والتشبيه ، والخروج عن الملة والشذوذ عن الجماعة ، فعلينا أن نستوضح رأيه فى هذه الصفات لنرى أين يكون موقع رأيه من الحق والصواب ؟ .

٣ — موقفه من صفة العلو

يختلف موقف « المتكلمين » من الصفات الخبرية وتأويلها عن موقفهم من الصفات التى استدلوا عليها بالعقل كالصفات الثبوتية ، فهم لم ينكروا الصفات الثبوتية ولكن أخطأوا فى تأويلها وتفسيرها .

أما موقفهم من الصفات السمعية الخبرية كالعلو ، والاستواء ، والنزول ، والمجئ ، والاتيان ، فهم على إنكارها أصلا ، باستثناء « أبى الحسن الأشعرى » ومن سار على نهجه فى ذلك . أما بقية المتكلمين أشاعرة ومعتزلة فهم ينكرون الصفات الخبرية ، ويذهبون فى تأويلها وصرف أخبارها إلى ما أدتهم إليه عقولهم من المعانى التى ظنوها تنزيهاً لله عن مشابهة المحدثين .

وكانت حجتهم فى نفى الصفات الخبرية تتلخص فى أنها تستلزم الجهة ، والمحايثة ، أو الحيز والحركة والإنتقال ، وكل هذه تستلزم الجسمية والله منزه عن ذلك ، ثم اختلفوا فى فهم نصوص العلو ، والاستواء ، والمجئ ، والاتيان ، وأخبار النزول : فمنهم من قال بنفى العلو ، لأنه تعالى ليس بداخل العالم ولا خارجه ولا فوقه ولا تحته ؛

ومنهم من قال: أنه بذاته فى كل مكان ، فهو عين الموجودات كما يقول بذلك « ابن عربى » وأصحاب وحدة الوجود[1] .

أما « ابن تيمية » فيسلك منهجاً قوياً فى إثبات صفة العلو لله تعالى سمعاً وعقلًا ،فمن ناحية أن الفطرة السليمة مجبولة على الاعتراف لله بالعلو وهذا يتمشى مع ما جاءت به نصوص القرآن ، وتبدو مظاهر هذه الفطرة فى التوجه القلبى إلى جهة العلو حين يجد الإنسان نفسه مضطراً إلى قصد جهة العلو ولو بالقلب حين الدعاء أو الابتهال إلى الله . وهذه الحجة لا يستطيع أحد أن يدفعها عن نفسه فضلا عن أن يردها على قائلها وينكرها عليه .

والجوينى « إمام الحرمين » لم يجد لها جواباً حين سأله « الهمدانى» محتجاً عليه بها : وبماذا نفسر ما طبعت عليه قلوبنا من طلب العلو حين التوجه إلى الله ؟ لم يجد « الجوينى » عن ذلك جواباً إلا قوله : « لقد حيرنى الهمدانى[2] » .

ومن ناحية أخرى فإن عامة النصوص كلها على إثبات العلو لله تعالى مع تنوعها فى الدلالة على هذا المعنى وإختلافها فى التعبير عنه ، وهذا كتاب الله من أوله إلى آخره ملئ بما هو إما نص وإما ظاهر فى أنه تعالى فوق كل شيء :

فتارة يخبرنا بأنه على عرشه استوى فى سبعة مواضع من القرآن . وبأنه استوى إلى السماء ؛ وتارة يعبر عن هذا المعنى بصعود الأشياء

---

(١) مجموع الفتاوى ٥ — ١٢٢ .

(٢) كثيرا ماتتردد قصه الهمدانى مع الجوينى فى كتب ابن تيميه أنظر مثلا الكلمات النقيات.٣٩ مخطوط بدار الكتب .

وعروجها إليه ؛ وتارة يخبرنا بأن عنده بعض مخلوقاته يسبحون له بالليل والنهار ؛ وتارة بعروج الملائكة والروح إليه ؛ وتارة برفع بعض الأنبياء إليه ، إلى أمثال ذلك مما لايكاد يحصى .

وقد عبرت السنة المطهرة عن هذا المعنى فى كثير من الأخبار مثل قصة المعراج ، وصعود الملائكة ونزولها من عنده (١) .

فهذه الأخبار والآيات مع تنوعها فى التعبير واختلافها فى الأسلوب تؤكد جميعها معنى واحدا هو ثبوت صفة العلو لله .

وحينئذ فإن الأمر لايخلو : إما أن يكون ما اشتركت هذه النصوص فى الدلالة عليه هو الحق أو يكون الحق فى نقيضه . فلو كان نفى العلو هو الحق فى ذلك — ومعلوم أن النصوص كلها على الإثبات — للزم من ذلك أن يكون الرسول وصحابته لم ينطقوا فى هذا الباب بشىء من الحق ، ولا بينوا للناس مانزل إليهم من ربهم ، بل كان يجب حنيئذ على الرسول أن يبين للأمة ألا يعتقدوا ما تدل عليه هذه الآيات من معنى .

ولو صح نفى العلو عن الله لكان ما نطق به الرسول فى هذا الباب وما جاءت به النصوص هو عين الضلال ، بل ما أبعده أن يكون هدى وبيان للناس .

ومن جهة ثالثة : فإن غاية ما يذهب إليه نفاة العلو هو تأويل آياته بأنها علو مرتبة ، أو أنها فوقية قهر وسلطان ، ولكن ينبغى أن

(١) العقيدة الحموية ١ — ٤٢٩ — ٣٠ ، الرسائل والمسائل ١ — ١٩٤ — ٢١٧

يعلم أن فوقية الرتبة والمكانة لا تكون إلا بين شيئين اشتركا فى معنى ما وفضل أحدهما الآخر فى ذلك المعنى ، وهذا بالنسبة لله محال ، لأنه ليس كمثله شىء ، وله المثل الأعلى .

ثم إن الله لم يمدح نفسه فى هذه الآيات بأنه أفضل من خلقه ، أو بأنه أفضل من السموات والأرض ، ولم يرد سبحانه شيئاً من ذلك ، وحيث ورد فى القرآن شىء من ذلك فلا يكون إلا فى سياق الرد على من عبد مع الله غيره ، وأشرك فى عبادته من سواه ، ليبين سبحانه أنه أفضل من هذا المعبود مثل قوله تعالى : (أأرْبَابٌ مُتَفرقون خير أم الله الواحد القهّار ؟) ، ومثل قوله : (آللهُ خَيْرٌ أمَّا يُشركون ؟) . ولم يرد فى القرآن آية واحدة مدح نفسه فيها بأنه خير من السموات والأرض ، أو بأن مرتبته خير من مرتبة عبيده حتى يحمل عليها غيرها من الآيات « ولو كان المراد فوقية الرتبة أو المكانة لم يتصرف القرآن فى موارد هذه الصفة هذا التصرف العجيب ولم يتوسع فيها غاية التوسع[1] » .

ومن جهة رابعة : هل فى العقل والنقل ما يناقض وصفه تعالى بالعلو ولو دلالة خفية ؟ إن الشرع كله على الإثبات قولا واحدا ، وشريعة الإسلام – كما يقول ابن رشد – مبنية على أن الله فى السماء ، فلو بطل ذلك لبطلت الشريعة بالكلية .

وتدور حجج نفاة العلو كلها حول نفى الجهة والحيّز ، وهما من مستلزمات الجسمية والله منزه عن ذلك ، ومعلوم أن استعمال

(١) الصواعق المرسلة : ٢ – ٣١٩ .

هذه الالفاظ نفيا وإثباتا لم يرد عن السلف ولاجاء به أثر صحيح ؛ ولم يستعملها الأقدمون بالمعنى الاصطلاحي الذى اتفق عليه هؤلاء ، بل جميعهم يعترفون بأن العلو صفة كمال والسفل صفة نقص . وما ثبت لله من العلو فهو العلو المناسب لكمال ذاته المنزهة عن اعتبارات المحدثين ومماثلتهم ، ومعلوم أن القول بأن العلو يستلزم هذه المعانى المبهمة إنما هو مأخوذ من قياس الغائب على الشاهد ، ومحاولة تطبيق الاعتبارات الإنسانية على الصفات الإلهية وهذا قياس خاطئ ، إذ ليس معنى كونه فى السماء : أن السماء تحويه أو تحيط به وتحصره ، أو محل وظرف له ، بل هو سبحانه محيط بكل شىء ووسع كرسيه السموات والأرض ، وهو فوق كل شىء وعلا كل شىء .

ويربط «ابن تيمية» بين نفى العلو وبين القول بالحلول والاتحاد ، فيبين أن النفوس مفطورة على التوجه القلبى إلى الله فى جهة العلو ولم تتوجه إليه فى جهة السفل ، فاذا صرّح المتأولون بنفى العلو عن الله تعالى بقيت النفوس حائرة فى ذلك : إلى أين تتوجه بالدعاء ؟ لأنه ليس فى هذا العالم إلا الخالق والمخلوق فلما نفوا أن يكون هناك وجود آخر متمايز عن وجود المخلوقين اضطربت كلمتهم ، فمنهم من قال : إنه فى كل مكان ؛ ومنهم من قال : لا مكان له ، بل هو عين الموجودات أو حال فيها لأنهم لما نفوا أن يكون فوق العرش إله لزم من ذلك أن يقولوا هو هذا الوجود المخلوق وهذه حجة الاتحادية ، وهذا بعينه مشرب قدماء الجهمية[1] .

---

(١) مجموع الفتاوى : ١٦ – ٩٧ – ١٠٤

فنفى العلو عن الله سبحانه له علاقة قوية بالقول بالحلول والاتحاد ، لأن النفوس لما جبلت على أن هناك إلها معبودا تتأله القلوب وتتوجه إليه فى العلو ، وهؤلاء لما نفوا العلو عنه لم يبق أمام النفوس إلا أن تطلبه فى هذه الموجودات : إما متحدا بها ؛ وإما حالا فيها .

٤ — موقفه من الاستواء

من أخطر المواقف التى عرض لها «ابن تيمية» ، وربما كان أكبرها تأثيرا فى إثارة الناس ضده ورميهم إياه بالتهم الشنعاء ، وبالتشبيه والتجسيم موقفه من مسألة «الاستواء» .

لقد خرج «ابن تيمية» على الناس بمفهومه الجديد عن الاستواء الذى خالف به ماعليه المتكلمون من فهم الاستواء بمعنى الاستيلاء ، لأنه قد استقر عند المتكلمين أن الاستواء كما ورد فى القرآن على ظاهره لايليق بذات الله سبحانه ويجب أن يتأول إلى معنى يناسب تنزيهه عن سمات المحدثين ، ثم ذهبوا فى تأويله إلى معنى : القصد أو الاستيلاء ، فقوله : (استوى إلى السماء) بمعنى عمد وقصد ، واستوى على العرش بمعنى استولى ، وهذا مانجده فى عامة كتب الكلام إذا استثنينا «الإبانة» للأشعرى ، ورسالته إلى أهل الثغر ، حيث قال فيهما بإثبات العلو ، كما ورد به القرآن بدون تأويل ولا تبديل ، وبأنه استوى على عرشه كما أخبر ، وليس استواؤه استيلاء كما قالت الجهمية[1] .

---

(١) رسالة الأشعرى إلى أهل الثغر : ١٠٥ توحيد معهد إحياء المخطوطات العربية .

«وابن تيمية» – كما هو متبع في منهجه – لا يرفض هذه التأويلات إلا بعد مناقشتها في ضوء العرف اللغوى الذى جرى به تخاطب الناس فى عصر نزول القرآن ، إيمانا منه بأن لغة القرآن ينبغى أن لا تفسر إلا بما جرى به تخاطب الناس فى عصر نزوله ، وإذا كانت هناك ألفاظ لها معان عدة فليس من المعقول أن نقول إن جميع هذه المعانى مرادة من اللفظ ، بل السياق والمقام هو الذى يحدد المعنى المراد من اللفظ .

ومن هنا نجد أن «ابن تيمية» يقصد إلى أمرين :

الأول : استقراء جميع آيات القرآن التى تتحدث عن «الاستواء» فيجد أن القرآن ذكر ذلك فى ستة مواضع :

قال تعالى : إنَّ رَبكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش) الأعراف : ٥٤

إنّ ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش) يونس : ٣

(اللهُ الذى رفع السموات بغير عَمَد تَرَوْنَهَا ثم استوى على العرش) الرعد : ٢

(الله الذى خلق السموات والأَرْضَ وما بينهما فى ستة أيام ثم استوى على العرش) السجدة : ٤

(الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ثم استوى على العرش) الفرقان : ٥٩

(هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش) الحديد : ٤

وقد تكررت صفة الاستواء فى هذه المواضع الستة على هذا النحو من «استوى» وليس استولى ، ولا قصد ولا عمد ، حتى يكون هناك سائغ للقول بذلك ، واطرد التعبير فى جميعها بالاستواء لا بالاستيلاء ، كما تلاحظ أن التعبير كان بالاستواء المعدى بحرف الجر «على» وأن العرش كان فى جميعها معرفا بلام العهد ، ومعطوفا بثم على خلق السموات والأرض ، والتعبير بخصائصه السابقة كان مطردا فى جميع موارد هذه الصفة على أسلوب واحد ونمط واحد ، وهذا كله يدلنا على أن معنى الاستواء فى جميعها كان واحدا .

الأمر الثانى : قام «ابن تيمية» باستقراء معنى الاستواء فى لغة العرب وخرج من ذلك بأن الاستواء على نوعين : مطلق ، ومقيد .

فالمطلق : هو ما استعمل مطلقا بدون حرف الجر مثل : (ولما بلغ أَشُدَّهُ واستوى) وهذا معناه كمل ونضج .

والمقيد : على ثلاثة أضرب :

١ - مقيد بحرف الغاية «إلى» وقد تعارف أهل اللغة على أن الاستواء المقرون بحرف الغاية «إلى» يفيد الاعتدال من الفعل والارتفاع قاصدا إلى مابعد حرف الغاية ، ومثال هذا فى القرآن جاء فى موضعين : فى سورة البقرة : (وهو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء) وفى سورة فصلت : (ثم استوى إلى السماء وهى دُخَانٌ) والاستواء فى هذا معناه العلو والارتفاع ، كما

قال أبو العالية وغيره : أن استوى إلى السماء ارتفع وعلا ، وهذا قول الخليل بن أحمد من النحاة وغيره[1] .

النوع الثانى : الاستواءُ المقيد بحرف الاستعلاء « على » كقوله تعالى : (لِتَسْتَوُا على ظُهُوره) (استوت على الجُودىّ) .

وأهل اللغة على أن الاستواء المقرون بعلى معناه العلو والاستعلاء والارتفاع .

النوع الثالث : الاستواءُ المقرون بواو المعية ، وهى تفيد تعدية الفعل إلى المفعول كقولهم : استوى الماءُ والخشبة ، والاستواءُ المقرون بالواو يفيد معادلة ما بعد الواو لما قبلها بواسطة الواو .

هذه هى معانى الاستواء فى لغة العرب ، كما وجدناها فى كتب اللغة ، ولم نجد فى واحد منها أن الاستواء بمعنى الاستيلاء ، ولم يعرف هذا عن أئمة اللغة قال الأخفش : استوى : علا . وقال ابن عباس : « استوى إلى السماء : صعد » .

وقال الأصفهانى : كنت عند ابن الأعرابى فأتاه رجل فقال : مامعنى قول الله — عز وجل — : (الرحمن على العرش استوى) ؟ فقال ابن الأعرابى : هو على عرشه كما أخبر ، فقال : يا أبا عبدالله ، إنما معناه استولى ، فقال ابن الأعرابى : ما يدريك ؟ العرب لاتقول

---

(١) أنظر صحيح البخارى ٩ / ١٢٤ (كتاب التوحيد . باب وكان عرشه على الماء) مجموع الفتاوى : ٥ / ١٣٦ — ١٥٣ ، الصواعق المرسلة : ٢ / ٣١٩

استولى على الشيء حتى يكون له مضاد ، فأيهما غلب فقد استولى[1]

أما سمعت قول النابغة :

ألا لمثلك أو من أنت سابقه

سبق الجواد إذا استولى على الأمد[2]

وذكر صاحب الإفصاح عن الخليل قال : سئل الأخفش : هل هل وجدت فى اللغة استوى بمعنى استولى ؟ فقال الأخفش : هذا ما لا تعرفه العرب ولا هو جائز فى كلامها ولا فى لغتها .

وما حكاه الفراء عن المنذرى : أنه حكى عن أحمد بن يحيى فى قوله تعالى : (الرحمٰن على العرش استوى) قال : الاستواء : الإقبال على الشيء ، فهذا لا يستقيم بل هذا مردود بظاهر النص ، لأنه لو صح تفسير الاستواء على العرش بالإقبال لكان معنى هذا : أن الله أقبل على خلق العرش بعد خلق السموات والأرض ، وهذا يناقض ما فى القرآن من أنه خلق السموات والأرض ثم استوى على العرش ، فإنه قد ثبت أن العرش كان مخلوقا قبل السموات والأرض ، وكان عرشه على الماء ، فكيف يصبح تفسير الاستواء بالإقبال أو القصد[3] ؟

---

(١) انظر تهذيب اللغة للأزهرى : ١٣ / ١٢٣ — ١٢٥ (لفيف السين والواو) ، لسان العرب ١٩ / ١٤٠ — ١٤١ (مادة سوى) مفردات غريب القرآن : ٢٥١ ط الحلبى ، صحيح البخارى : ٩ / ١٢ ، تفسير الطبرى : ١ / ٤٢٨ — ٤٣٢ ط دار المعارف .

(٢) هذا البيت ورد فى ديوان النابغة (قافية الدال) : ٦٧ ط بيروت : دار الكتاب العربى وفيه (إذا استولى على الأمد) ومعناه الزمن .

(٣) مجموع الفتاوى : ٥ / ١٣٦ — ١٤٨ ، ٥٢٠ — ٥٢٣ ، أنظر أيضا تهذيب اللغة للأزهرى ١٣ / ١٢٣ — ١٢٥ . لفيف السين .

هذا ما يوجد فى كتب اللغة من معانى الاستواء ، أما تفسير الاستواء بالاستيلاء فهذا ما لا أصل له فى كتب اللغة ، بل هو تفسير مبتدع عن الجهمية ونفاة الأفعال الاختيارية .

ثم الاستواء بمعنى الاستيلاء عام فى جميع الخلائق كما أن ربوبيته وقيوميته عامة فى ذلك ، ولو صح ذلك التأويل لكان الله مستويا على الماء والهواء والحشائش وغير ذلك مما خلق ، لأنه مستول على جميعها ، ولما صح اتفاق السلف على أنه سبحانه مستو على عرشه دون غيره لأن استواءه على العرش استواء خاص لا عام .

وجميع المتكلمين يستدلون على تأويل الاستواء بالاستيلاء ببيت من الشعر لا يعرف قائله وهو :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ولا دم مهراق

وهذا البيت من ناحية مجهول النسبة لقائل معين ، ومن ناحية أخرى فقد روى أنه :

بشر قد استولى على العراق من غير سيف ولا دم مهراق

ولو صح هذا البيت لكان حجة عليهم لا لهم ، لأن بشرا لم يستول على العراق وإنما استولى عليها أخوه « عبد الملك » بن مروان ، ولم تكن هناك مغالبة بين بشر وأخيه حتى يقال إن أحدهما قد غالب الآخر واستولى منه على العراق ، وهذا يدل على أن البيت مصنوع للاحتجاج به وليس له أصل تاريخى[1] .

---

(١) مجموع الفتاوى : ٥ — ٤١٨ ، الصواعق المرسلة : ٢ — ٣١٩

ولقد أبطل ابن تيمية تأويل الاستواء بالاستيلاء من اثنى عشر وجها ، وبين أن حجج المتأولين فى ذلك متهافتة لا تنهض أن يعارض بها عقل صريح ، فما بالك بمن يعارض بها المنقول الصحيح [١] ؟ .

ثم يتساءل ابن تيمية : ما الضرورة التى الجأتكم إلى هذا التأويل ؟ إن القول بالتأويل — خوفا من التشبيه والتمثيل (وهذه حجة الجميع) — يدل على أن صاحبه لم يفهم من النصوص إلا ما يليق بصفات المخلوقين وبناءً على فهمه الخاطىء شرع فى تأويل النصوص ، وبذلك يكون المتأول قد ارتكب محذورين :

الأول : أنه فهم من النصوص ما لم تدل عليه ، وشبّه الله بخلقه فى صفاته وهذا تمثيل .

الثانى : أنه عطل النصوص عما دلت عليه وشرع فى تأويلها على غير مدلولها .

أما « استواءٌ » يليق بذاته سبحانه ، منزها عن سمات المحدثين ، فهذا ليس يلزم عنه شىءٌ من ذلك ، وهذا ما لم تنله عقول المتأولين [٢] .

ولو سلمنا لهؤلاء تأويلاتهم فهل نجوا بذلك مما فروا منه ؟

إن كل آية تأولوها خوفا من التشبيه والتمثيل يقال فيما ذهبوا إليه من ذلك نظير ما فروا منه ، وهذا يدل على اضطراب منهجهم فى التنزيه ، ولو سلكوا فى ذلك مسلك القرآن لما وقعوا فى هذه الحيرة

---

(١) مجموع الفتاوى : ٥ — ١٣٦ — ١٥٣

(٢) العقيدة الحموية : ٦ — ٤٣٩ مجموعة الرسائل الكبرى .

والاضطراب ، فالقرآن قد اكتفى فى ذلك بإثبات وجود الصفة ولم يتحدث عن كيفها لأنه سبحانه لا كيف لذاته ، فكذلك الأمر فى صفاته .

يقول « ابن تيمية » والقول الفصل فى ذلك : هو ما عليه الأمة الوسط من أن الله مستو على عرشه ، استواء يليق بجلاله ويختص به ، فكما أنه موصوف بأنه بكل شىء عليم وعلى كل شىء قدير ، وأنه سميع بصير ، ونحو ذلك . ولا يجوز أن نثبت للعلم والقدرة خصائص المخلوقين فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا نثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها[1] .

ويقول فى موضع آخر : ثم القول الشامل فى جميع هذا الباب : أن يوصف الله بما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله وبما وصفه به السابقون الأولون ، لا يتجاوز القرآن والحديث قال الإمام أحمد رضى الله عنه : لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله لا يتجاوز القرآن والحديث .

ونعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهو حق ، ليس لغزا ولا أحاجى ، بل معناه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه ، وهو سبحانه مع ذلك ليس كمثله شىء فى نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته ولا فى أفعاله ، فكما نتيقن أن الله سبحانه له ذات حقيقية ، وله أفعال حقيقية ، فكذلك له صفات حقيقية ، وهو ليس كمثله شىء لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله ، وكل ما أوجب نقصا أو حدوثا

---

(١) العقيدة الحموية : ١ – ٤١٨ (الرسائل الكبرى) .

فالله منزه عنه حقيقة ، وأنه سبحانه مستحق للكمال الذى لا غاية فوقه » .

هذا هو مذهب ابن تيمية فى الاستواء ، فالله مستو على العرش حقيقة لا مجازا لأنه لا ضرورة إلى التأويل فى ذلك ، وما دامت حقيقة ذاته لا ندركها فكذلك حقيقة صفاته ، وجهلنا بكيفية الاستواء وحقيقته لا ينفى علمنا بمعنى الخطاب الذى خاطبنا به الله فى هذا المعنى .

٥ — موقف ابن تيمية من مسألة النزول :

ربما كان موقف « ابن تيمية » من مسألة النزول وأخبارها أكثر صعوبة منه بالنسبة لصفتى العلو والاستواء .

ذلك أن صفتى العلو والاستواء قد ثبتتا بنص القرآن ، أما صفة النزول فلم يرد بها نص قرآنى ، بل اعتمد فى إثباتها على الأحاديث والأخبار الواردة فى كتب السنة الصحيحة ، لذلك كان ضروريا هنا أن نبين ثلاثة أمور :

أولا : صحة الأحاديث التى اعتمد عليها « ابن تيمية » فى إثبات صفة النزول .

ثانيا — تفسير النزول فى ضوء المفهوم اللغوى العام للغة العرب .

ثالثا — موقفه من تأويلات المتكلمين لأخبار النزول .

أولا — موقفه من أخبار النزول :

يفرق « ابن تيمية » هنا بين الأحاديث الموضوعة والمدسوسة بقصد التشنيع على رجال الحديث وبين الأحاديث الصحيحة الثابتة فى كتب السُّنة ، فكل حديث ورد فيه : أن الله ينزل كل ليلة جمعة ، أو أن الله ينزل فيه إلى الأرض ، فهو حديث كذب موضوع لم يروه أحد من أهل الحديث ، وكل حديث جاء فيه أن الله ينزل فى شكل أمرد جميل فهو حديث موضوع كذب ، « . . . بل لا يوجد فى الآثار الصحيحة شىء من هذا الهذيان ، ولا فى شىء من الأحاديث الصحيحة : أن الله ينزل إلى الأرض ، وكل حديث روى مثل هذا فهو موضوع مثل حديث : أن الله ينزل عشية عرفة فيعانق الركبان والمشاة[1] .

وإنما الثابت الصحيح فى ذلك هو نزوله إلى سماء الدنيا ، سواء كان كل ليلة أو عشية عرفة أو ليلة النصف من شعبان .

أما ما روى فى ذلك من نزوله ليلة الجمعة إلى دار الدنيا فهو موضوع فقد ذكر السيوطى فى « اللآلى المصنوعة فى الأحاديث الموضوعة » ١/٢٦ — ٢٧ » ، والشوكانى فى « الفوائد المجموعة » ٤٤٦ — ٤٤٧ « وابن عراق الكنانى فى « تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الموضوعة ١/١٣٨ » حديثا جاء فيه « إن الله — عز وجل — ينزل كل ليلة جمعة إلى دار الدنيا ، فى ستمائة ألف ملك فيجلس على كرسى من نور . . . الحديث » قال عنه الشوكانى : رواه الجوزقانى عن ابن عباس مرفوعا وقال : كذب موضوع باطل مركب على الشيوخ ، وضعه أبو السعادات

(١) منهاج السنة : ٢ — ٥٠٨ — ٥٠٩ بتحقيق د. رشاد سالم .

أحمد بن منصور بن الحسين بن القاسم وهو كذاب . كما قال ابن الجوزى فى « الميزان » : إسناد مظلم ومتن مختلق .

«وأيضا ذكر السيوطى فى ذيل اللآلىء ص٢» حديثا آخر عن قتاده عن النبى مرفوعا : « إذا كان يوم الجمعة ينزل الله تعالى بين الأذان والإقامة وعليه رداءٌ مكتوب : « إنى أنا الله لا إله إلاَّ أنا » يقف قبلة كل مؤمن مقبلا عليه إلى أن يفرغ من صلاته لا يسأل الله عند تلك الساعة شيئا إلا أعطاه فإذا سلم الإمام من صلاته صعد إلى السماء » قال عنه السيوطى : أخرجه ابن عساكر فى تاريخه ، وقال : كتب الخطيب عن الأهوازى متعجبا من نكارته وهو باطل .

أما نزوله فى عرفه فليس فيه أنه ينزل إلى الأرض فيعانق الركبان ويصافح المشاة ، بل الوارد فى ذلك كما فى صحيح مسلم ٤ /١٠٧ (كتاب الحج . باب . فى فضل الحج والعمرة) : عن عائشة — رضى الله عنها — : أن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قال : (ما من يوم أكثر من أن يعتق الله فيه عبدا من النار من يوم عرفة وإنه ليدنو ثم يباهى بهم الملائكة . . . . الحديث » وجاء هذا الحديث أيضا فى النسائى ، وابن ماجه ، كما ذكره المنذرى فى الترغيب والترهيب ٤٢٧/٢

وذكر المنذرى أيضا فى الترغيب والترهيب ٢ / ٣٢٣ حديثا عن عن جابر جاء فيه : (. . . وما من يوم أفضل عند الله تبارك وتعالى من يوم عرفة ، ينزل الله تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا فيباهى بأهل الأرض أهل السماء) قال المنذرى : رواه أبو يعلى والبزار وابن خزيمة

وابن حيان فى صحيحه واللفظ له. فليس فى الصحيح من هذه الأحاديث أنه ينزل إلى الأرض ، أو فى صورة أمرد جميل ، أو فى ثوب كذا مكتوب عليه كذا .

وأما عن نزوله ليلة النصف من شعبان فقد رواه ابن ماجه ١ / ٤٤٤ (كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها . باب ما جاء ليلة النصف من شعبان) مرويا عن على بن أبى طالب قال : قال رسول الله — صلى الله عليه وسلم — : (إذا كان ليلة النصف من شعبان فقوموا ليلها وصوموا نهارها فإن الله ينزل فيها لغروب الشمس إلى سماء الدنيا فيقول : ألا من مستغفر فأغفر له . . . الحديث) .

وجاءت أحاديث أخرى فى نزوله ليلة النصف من شعبان ذكرها الدارمى فى « الرد على الجهمية » ٣٤ — ٣٥ ، وابن خزيمة فى كتاب « التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل ص ٩ » ، والمنذرى فى « الترغيب والترهيب ٢—٢٤١ — ٢٤٣ » وابن حنبل فى « المسند ١٠ ١٦٦ — ١٦٧ رقم ٦٦٤٢ ط دار المعارف » .

وليس فى واحد من هذه الأحاديث : أنه ينزل إلى الأرض ، بل جميعها على أنه ينزل إلى سماء الدنيا .

أما نزوله كل ليلة إلى سماء الدنيا فقد روته كتب الحديث الصحيحة مع اختلاف فى بعض الألفاظ ، فجاء فى « البخارى » فى عدة مواضع ، ونص إحدى رواياته كما فى (٢/٥٢ — ٥٣ كتاب التهجد . باب الدعاء والصلاة من آخر الليل) عن أبى هريرة — رضى الله عنه — أن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قال : (ينزل ربنا تبارك وتعالى

إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير يقول : من يدعونى فأستجيب له ؟ من يسألنى فأعطيه ؟ من يستغفرنى فأغفر له ؟) .

وجاء فى عدة مواضع أخرى من البخارى منها (٨ - ٧١) . كتاب الدعوات باب الدعاء نصف الليل) و (٩ - ١٤٣ . كتاب التوحيد . باب . قول الله تعالى يريدون أن يبدلوا كلام الله) ، وجاء الحديث فى مسلم ٣ - ١٧٥ - ١٧٦ (كتاب صلاة المسافرين وقصرها . باب الترغيب فى الدعاء والذكر فى آخر الليل والإجابة فيه) .

وجاء فى سنن أبى داود (٣-٤٧ ، كتاب الصلاة . باب أى الليل أفضل) ، (٤-٣١٤ كتاب السنة . باب الرد على الجهمية)

وفى المسند لابن حنبل ٢-٩٦٩ (ط دار المعارف الأرقام الاتية ٩٦٧ ، ٩٦٨ ، ٣٦٧٣ ، ٣٨٢١ ، وفى مواضع أخرى من المسند) .

وفى سنن الدارمى (١ - ٣٤٦ - ٣٤٨ . كتاب الصلاة باب نزول الله إلى السماء الدنيا) وفى ابن ماجه (١ - ٤٣٥ . كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها . باب ماجاء فى أى ساعات الليل أفضل) .

وجاء هذا الحديث أيضا فى سنن الترمذى ومسند الطيالسى ، وانظر «مفتاح كنوز السنه مادة دعاء » ، وأفرد ابن خزيمة فصلا خاصا بأحاديث النزول فى كتاب (التوحيد واثبات صفات الرب ٨٣ - ٩٠)[1] .

---

(١) أنظر فى تحقيق هذه الأحاديث تعليقات الدكتور رشاد سالم على كتاب منهاج السنه لابن تيميه : ٢-٢٤٨ ت ٣ ، ٥٠٨ - ٥١٢ .

وبتحقيق هذه الأحاديث يثبت أن الصحيح منها ليس فيه أن الله ينزل إلى الأرض لا عشية عرفة ولا غيره وإنما الثابت الصحيح فى ذلك أنه ينزل إلى سماء الدنيا سواء كان ذلك كل ليلة أو ليلة النصف من شعبان أو عشية عرفه .

وإذا ثبتت صحة هذه الاحاديث بما لايدع مجالا للطعن فيها ، فننتقل الآن إلى الموقف الثانى وهو :

تفسير النزول عند ابن تيمية :

لقد وضع «ابن تيمية» رسالتين هامتين فى معنى النزول :

الأولى — «التبيان فى نزول القرآن[1]» .

والثانية — «شرح حديث النزول[2]» هذا بالاضافة إلى الاشارات المتكررة والمتناثرة فى سائر كتبه .

ويستقرئ ابن تيميه معنى النزول الوارد فى القرآن ويقسمه إلى ثلاثة أنواع :

الأول — نزول مقيد بأنه من الله ، كما فى قوله تعالى : (تَنْزِيل الكتاب من الله) و (نَزَّلَهُ رُوحُ القُدُسِ من ربك) .

الثانى — نزول مقيد بأنه من السماء ، كقوله : (وأَنْزَلْنا من السماء ماءا طَهورًا) والسماء اسم جنس لكل ماعلا ، فاذا قيد بشىء معين كقوله فى غير موضع بأنه من السماء أفاد ذلك مطلق العلو ، وأمثلة ذلك فى القرآن كثيرة : (أَأَنْتُمْ أنزلتُمُوه من المُزْنِ أم نحن المنزلون)

(١) ط صبيح ضمن مجموعه الرسائل الكبرى ١ : ٢١١ – ٢٢٧ .

(٢) طبعة المكتب الإسلامى بدمشق .

و (ينزل الملائكة بالرُّوحِ من أمْرِه) و (تَنَزَّلُ الملائكة والروح فيها) ، والنزول فى كل هذه الآيات يفيدما تعارف عليه عامة العرب وخاصتهم من النزول من علو إلى أسفل .

النوع الثالث — النزول المطلق غير المقيد بمبدأ نزوله مثل : (هو الذى أنزل السَّكِينَة) ، (وأنزلنا الحديد) ، (وأنزل لكم من الانعام) ، (وقل رَب أنزِلْنِي مُنْزَلاً مُبَارَكا وأنت خير المنزلين) .

ويقول المفسرون فى تفسير النزول أنه بمعنى : جعل أو خلق فى مثل قوله : (وأنزلنا الحديد) ، (أنزل لكم من الأنعام) فأنزل الحديد بمعنى خلقه ، وقال بعضهم : أنزلالأنعام بمعنى جعل أو خلق .

وسواء صح هذا أو ذاك فان التعبير عن هذه المعانى بالنزول يدل على مافهمه العرب من معنى النزول ، وانه لايكون الا من علو ، فان انزال الحديد غالبا مايكون من أعالىالجبال وانزال الانعام أما من أصلاب الآباء إلى بطون الأمهات أو من بطون الامهات إلى الوجود الخارجى ، وكلها فيها معنى النزول من علو إلى سفل .

ومما يوضح هذا أن العربلم تستعمل النزول فيما خلق من السفليات ، فلم يقل أحد أنزل النبات ولا أنزل المرعى ، وإنما استعمل ذلك فيما خلق فى محل عال وأنزله الله من ذلك المحل إلى السفل كانزال الحديد من أعالى الجبال ، وكانزال الانعام من بطون الأمهات .

ويتبين بهذا أنه ليس فى لغة العرب لفظ «النزول» إلا وفيه معنى النزول المعروف بينهم ، والقرآن جاء بلسانهم وعلى عادتهم ،

فلو استعمل النزول فيه على غير المألوف بينهم لكان خطابا لهم بغير لسانهم وهذا لايجوز فى لغة كتاب مقصوده الهدى والبيان[1] .

وفى ضوء هذا المعنى يفسر «ابن تيمية» نزول الرّب تبارك وتعالى إلى سماء الدنيا ، أما حقيقة هذا النزول وكيفيته فان الكلام فى ذلك تابع للكلام فى ذات الله سبحانه ، وكما أن ذاته لاسبيل لنا إلى معرفة حقيقتها وكيفها فكذلك أيضا نزوله ، والواجب على المسلمين فى ذلك هو اثبات وجود صفة النزول وليس اثبات كيفها ، وعلى هذا فان نزول الرب يجب أن يحمل على حقيقته لامجازه ، ولا ينبغى أن يتأول نزوله بنزول أمره ، أو نزول ملك ينادى ، كما ذهب إلى ذلك المتأولون ، لان ذلك باطل لوجوه منها :

١ ـ إن تأويل ذلك بالامر والرحمة : أما أن يراد بها أعيان قائمة بنفسها كالملائكة ؛ وأما أن يراد بها صفات وأعراض .

فان أريد الأولُ فان الملائكة ينزلون إلى الارض فى كل وقت وليس لنزولهم وقت معين ولا مكان معين ، والنزول هنا قد خص بأنه فى جوف الليل كما جعل منتهاه إلى سماء الدنيا .

وإن أريد الثانى بأن قال : إنها صفات تحل بقلب المؤمن من الخضوع والخشوع والرقةوالشفافية فان ذلك حاصل للعابد فى الأرض وليس فى السماء الدنيا .

٢ ـ الحديث يدل بلفظه على أن الله هو القائل : (من يسألنى فأعطيه ؟ من يستغفر نى فأغفر له ؟) ومعلوم أن هذا كلامه وليس

---

(١) التبيان فى نزول القرآن ٢١٢ — ٢٢٤ من مجموعه الرسائل الكبرى ج ١ .

كلام الملك ، لأنه لايغفر الذنوب الا الله ، فلو كان النازل ملكا لكان يقول : من يسأل الله فيعطيه من يدعوه فيجيبه . من يستغفره فيغفرله ؟ وهذا موجب اللغة فان ضمير المتكلم لايتحدث به إلا المتكلم نفسه .

٣ـ ثم إن الذين يتأولون النزول بأنه نزول ملك من عنده هم أنفسهم نفاة العلو عنه سبحانه ، فهم فى نصوص العلو تأولوها على أنها تعنى فوقية الغلبة والرتبة والسلطان ونفوا عنه العلو ، وهنا تأولوا النزول على أنه نزول أمره أو ملك من عنده . ولابد أن يتوجه إليهم هذا السؤال وهو :

من عند من ينزل أمره ، أو ملكه ، إذا كنتم لاتثبتون فوق العرش ربا ولا فى السماء الٓها . ؟ .

فتأويل اخبار النزول يبطل مذهبهم فى نفى العلو عنه ، وتأويل العلو يبطل مذهبهم فى اخبار النزول ، فالتناقض والاضطراب لازم لهم على القولين لامحالة .

«وابن تيمية» كعادته يسائل هؤلاء المتأولين : ما السبب الذى اضطرتم لأجله إلى تأويل النزول . ؟ وهل التأويل كان ضرورة فى ذلك كما يقول البعض ؟ .

إن الشبهة التى اعتمد عليها هؤلاء فى تأويل خبر النزول إنما نشأت من عدم إدراكهم لما يجب لله سبحانه فى افعاله الاختيارية من مباينتها لما هو ثابت للمخلوقين من ذلك ، فظنوا أن نزوله يستلزم أمورا يجب أن ينزه الله عنها ، وهذا الظن انما نشأ لديهم من قياسهم

الغائب على الشاهد ، فقالوا : إن نزوله يلزم عنه أن يفرغ منه مكان ليشغل مكانا آخر ، وقالوا : هل يلزم من ذلك أن يخلو منه العرش أم لا ؟ وهل فى نزوله يكون هناك فوق بالنسبة له أم لا ؟ وكل هذه الاعتبارات مأخوذة من قياس الغائب على الشاهد .

«وابن تيمية» يواجه هذه التساؤلات التى قد تبدو صعبة عند أصحابها ، فيفرق تفرقة حاسمة بين خصائص الربوبية ، وبين خصائص المخلوقين فى ذلك ، ويوضح أن نزول الرب ليس كنزول المخلوقين فى شىء لأنه مادام الرب «ليس كمثله شىء» فنزوله ليس كمثله نزول ، ولا ينبغى أن نقيس الغائب على الشاهد فى ذلك .

ويضرب «ابن تيمية» مثلا يشهده كل انسان فى حياته الخاصة : فكل منا يحمل روحه بين جانبيه ، وهذه الروح قد تعرج إلى السماء وقد تفارق البدن كما فى حالة الاحلام والرؤى ، وترى فى ذلك أمورا بعيدة عن أماكن الجسد وعن محل وجوده ، وليس عروج الروح ولا انتقالها من مكانها فى حال النوم من جنس حركة الجسم ولا انتقاله ، وكذلك نزول الملائكة وعروجها إلى السماء ليس مثل عروج الابدان ونزولها من مكان آخر ، ونزول الرب سبحانه — ولله المثل الاعلى — فوق هذا كله وأعظم من هذا كله ، فانه سبحانه ابعد عن مماثلة المخلوقين .

وإذا عرف هذا الأصل فإن للملائكة من ذلك ما يليق بها ، والرب سبحانه فوق هذا وذاك كمالا وجلالا ، فله ما يخص ذاته مما وصف به نفسه على لسان رسله .

يقول ابن تيمية : « فمن قال أنه ينزل فيتحرك وينتقل من مكان إلى آخر أو يفرغ منه مكان ليشغل آخر ، أو أن نزوله كنزول الإنسان من السطح إلى أسفل الدار فهذا كله باطل قطعاً يجب أن ينزه الله عنه ، وهذا ما تقوم الأدلة القاطعة على نفيه وتنزيه الرب عنه ، فإن الرب سبحانه أخبر أنه الأعلى ، ولو كان نزوله يلزم عنه تفريغ مكان وشغل آخر لما كان هو الأعلى فى حال نزوله ، ومن هنا كان السلف على أنه تعالى ينزل ولا يخلو منه العرش ، ولأن نزوله ليس كنزول المخلوقين ، وليس ذلك ممتنعاً عند صريح العقل فإذا كان المخلوق يوصف من ذلك بما يستحيل على مخلوق آخر – وقد جوز العقل ذلك ولم يمنعه – كان جواز ذلك فى حق الرب أولى وأحرى[1] » .

ويجب ألا نضرب الأمثال فى ذلك لله لأن المماثلة فى الصفات فرع عن المماثلة فى الذوات ، والذات هنا ليست كمثل الذوات فيجب أن يكون بين صفاته وصفات غيره قدر مابين ذاته وذوات غيره من المباينة .

وينبهنا ابن تيمية إلى أمر هام : وهو أنه لاتعارض بين نصوص العلو والإستواء وبين نصوص المعية والاتيان والمجئ : « وليس مافى الكتاب والسنة من أنه فوق عرشه يناقض ما فيه من أنه قريب مجيب » و (ونحن أقربُ إليه من حَبْلِ الوَرِيد) وأن مظنة التعارض هنا خطأ محض ، لأنه نشأ من قياس الغائب على الشاهد » .

---

(١) حديث النزول ٥٨ ، مجموع الفتاوى : ٥ – ٤٥٨ – ٤٥٩ ، ٥٧٨ ، الصواعق المرسله ٢ – ٣٧٩ .

وهو سبحانه فوق عرشه حقيقة ، ومعنا حقيقة ، ولقد جمع الله بينهما فى قوله : (هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم أستوى على العرش يعلم ما يَلِجُ فى الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يَعْرُجُ فيها وهو معكم أينما كنتم) فأخبر سبحانه أنه فوق العرش ويعلم كل شىء ، وهو معنا أينما كنا . كما قال — صلى الله عليه وسلم فى حديث الأوعال : (والله فوق العرش وهو يعلم ما أنتم عليه[1] ولا يجب أن يحمل شىء من ذلك على التأويل المجازى ، لأنه ليس هناك تعارض ولا تناقض كما لايوجد فى ظاهره محال على الله ، وذلك أن كلمة « مع » إذا أطلقت عن كل قيد فليس فى ظاهرها إلا المقارنة المطلقة من غير وجوب مماسة أو محاذاة عن يمين أو شمال ، فإذا قيدت بمعنى من المعانى دلت على المقارنة فى ذلك المعنى .

وتختلف هذه المعية بحسب مواردها وما يقتضيه السياق ، فالمعية فى الآية السابقة : (وهو معكم أَيْنَمَا كنتم) دل سياق الآية على أنها معية علم حيث بدئت الآية بالعلم وختمت بالعلم ، فدل السياق على أنها معية علم ، ومن هنا قال السلف : أنه معهم بعلمه .

---

(١) ورد هذا الحديث فى رد الإمام الدارمى عثمان بن سعيد على بشر المريسى العنيد ص ٧٣ ، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمه ص ١٠٧ — ١٠٨ ، أبى داود ٤ — ٢٣١ (كتاب السنه . باب فى الجهميه) .

وكذلك الحال فى آية النجوى : (ما يكون من نَجْوَى ثلاثة إلا هو رابعهم) الآية إلى : (إلا هو معهم أينما كانوا) قال ابن عباس والضحاك وسفيان وأحمد : هو معهم بعلمه .[1]

ولما قال النبي – صلى الله عليه وسلم – لصاحبه فى الغار : (لا تَحْزَنْ إنَّ الله معنا) كان ذلك حقيقة لا مجازا ، ومعنى المعية هنا أنه معهم بنصره وتأييده ، كما فى قوله لموسى وهارون : (إنَّنِي معكما أسمعُ وأرَى) أى ناصر ومعين .

والأمر فى ذلك كما يدخل على الصبى من يخيفه فيناديه أبوه : لا تخف أنا معك ، ونحو ذلك مما ينبهه به على معيته الموجبة لدفع المكروه عنه[2] .

والمعية حيث وردت فى القرآن فانها تفيد الصحبة اللائقة بجلال الله سبحانه ، وتختلف هذه الصحبة بحسب مواردها وسياقاتها المختلفة ، ولا ينبغى أن يفهم منها إفادة المخالطة أو الممازجة لأن « مع » فى أصل وضعها لا تدل على شيء من ذلك ، ولاتفيد الإختلاط ولا الممازجة ، كما يذهب إلى ذلك الحلوليون .

وإذا كانت « مع » لاتفيد الإختلاط أو الممازجة ، فلا ينبغى أن نصرف نصوصها عن ظاهرها بحجة أن بعضها يناقض بعضاً ، أو أن ذلك يقتضى تشبيه الله بخلقه ، لأن معيته كذاته ليس كمثلها شى

---

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان : ١٠٧ .

(٢) العقيدة الحموية ٢ – ٤٦٥ – ٤٦٨ (مجموعة الرسائل الكبرى) ، مجموع فتاوى ابن تيميه : ٥ – ١٠٣ – ١٠٤ ، ٢٢٦ – ٢٣٥ .

فهو سبحانه على عرشه ، ومع من شاء من عباده يقرب منهم متى شاء وكيف شاء ، وهو قريب فى علوه ، وعال فى دنوه ، إذ ليس كمثله شيء . والكلام فى هذه الصفات جميعها يجب أن يحتذى فيه حذو الكلام عن الذات ، ومنهج القرآن فى ذلك هو إثبات وجود الصفة وليس إثبات كيفها ، والقول بالتأويل فى ذلك متفرع عن محاولة البحث فى الكيف وقياس الغائب عن الشاهد ، ولو عمد الناس فى ذلك إلى منهج القرآن لسلموا[١] .

٦ — ابن تيمية بين التشبيه والتنزيه :

عرضنا فيما سبق لموقف « ابن تيمية » من التأويل والمتأولين على إختلاف مذاهبهم ووضحنا منهجه فى الإلٓهيات عامه والصفات خاصة وبينا أنه يذهب فيها إلى أن الله موصوف بها حقيقة لا مجازاً ، وبعد هذا الشوط الطويل أرى أن طبيعة البحث تثير سؤالا يتطلب الإجابة وهو : أين يكون موقف « ابن تيمية » من التشبيه والتنزيه ؟ وتعتبر الإجابة على هذا السؤال نتيجة ضرورية لسير البحث . ولكن الإجابة على هذا السؤال تقتضى سؤالا آخر وهو : متى يكون الإنسان مشبها ومتى يكون منزها ؟ والإجابة على السؤال الأخير هى التى توضح لنا السبيل إلى وضع ابن تيمية فى مكانه الصحيح من التشبيه أو التنزيه بصدق وأمانة .

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيميه : ٥ — ١٢٨ — ١٣٣ ، ٢٣٦ ، ٢٤٦ — ٢٥٥ ، ٢٧٢ ٤٩٣ — ٥١٨ ، شرح حديث النزول : ١٢١ — ١٢٣ ، الصواعق المرسله : ٢ — ٤٠٧ .

لقد وضع القرآن أمامنا آيات فى تنزيه الله تعالى عن مشابهة الحوادث مثل قوله : (ليس كَمِثْلِهِ شيء) ، (هل تعلم له سَمِيًّا) وأنه تعالى : (أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كُفُواً أحد) ومع ذلك فقد ذكر القرآن جميع الصفات الإلٰهية التى وصف الله بها نفسه من العلم والقدرة والعلو والإستواء والمجئ والإتيان وغير ذلك ، وطلب من المؤمن أن يؤمن بجميع صفاته وآيات كتابه ومنها آيات التنزيه ، وعلى ذلك فليس من التشبيه فى شىء أن يؤمن العبد بأن الله سبحانه عليم قدير ، وأنه أستوى على عرشه ، ويجئ يوم القيامة ، ويأتى فى ظلل من الغمام ، وأنه موصوف بهذه الصفات حقيقة لا مجازا ، مادام يعتقد أنه سبحانه ليس كمثله شىء ، ولم يكن له كفوا أحد ، لأن الله سبحانه أعلم منا بنفسه وبما يجب له من صفات الكمال ، وبما يجب أن ينزه عنه من سمات المحدثين وما على العبد فى ذلك إلا أن يثبت وجود الصفة ، ولا يبحث فى كيفها كما هو منهج القرآن فى ذلك .

وإذا وضعنا أمام أعيننا تراث « ابن تيمية » لا نستطيع القول بأنه قد خالف منهج القرآن فى ذلك ، بل كل ما صرح به « ابن تيمية » هو ما نطق به القرآن ، وجاءت به السنّة الصحيحة ، فهو يثبت لله صفات العلو ، والإستواء ، والمجئ ، والإتيان ، والنزول ، وأنه يحب المؤمن ، ويكره الكافر ، ويرضى عمن شاء ، ويفعل ما شاء كيف شاء ، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، وهذه الصفات يجب حملها على الحقيقة لا على المجاز ، لأنه لو وصف بها مجازاً لم

يكن موصوفاً بها فى الحقيقة ، وهذا ما يجب أن ينزه الله عنه ما دام وصف نفسه بذلك .

وهذا مذهب « أبي الحسن الأشعرى » فى « رسالته إلى أهل الثغر » « والإبانة » ، فهو يرى أن الله موصوف بما وصف نفسه به حقيقة لا مجازا ، وأخذ يرد تأويلات الجهمية ، وصرح هناك بأن يده ليست نعمته وقدرته ، وأن إستواءه ليس إستيلاء كما قالت الجهمية ، وأنه لو وصف بهذه الصفات مجازا لا حقيقة لكان غير موصوف بها حقيقة كوصف الجدار بالإرادة فإنه نوع من الكذب .

ومع أن « ابن تيمية » يصرح بنفى التمثيل والتشبيه إلا أن خصومه وما أكثرهم — نسبوا إليه أقوالا ما كان أبعده عنها ، وكثيراً ما نسبوا إليه القول بالتشبيه والتجسيم والجهة والحيز ، والإستواء الحسى ، والقول بقدم حروف القرآن ، وقراءة القارئ له وغير ذلك من الإتهامات التى برأ نفسه منها وهو مازال على قيد الحياة .

وأحب أن أوضح هنا حقيقة هامة فى فهم مذهب ابن تيمية ، فالرجل قد خاض فى الفلسفة وعلم الكلام والتصوف وكشف الغامض فى ذلك ووضح المبهم ، وكان إذا ناقش الفلاسفة أو المتكلمين تجده خبيراً بمصدر الرأى ومغزاه ، وإذا تحدث عن التصوف تجده ذا بصر نفاذ إلى أسرار الصوفية وما يكمن فى أقوالها .

وهؤلاء وأولئك قد ذهبوا فى تأويل القرآن كل مذهب لأن القرآن قد عارض ظاهره ما معهم من المعقول ، أو الذوق والكشف فأراد إبن تيمية أن يكشف فى نقاشه مع هؤلاء عن حقيقتين هامتين :

الأولى : بيان أن العقل الصريح لا يخالف المنقول الصحيح .

الثانية : بيان أن ما يدعيه الفلاسفة والمتكلمون والصوفية مما يقولون أنه قد خالفه ظاهر القرآن ، وخاصة فى الأمور الإلٓهية ليس معهم من ذلك ما يصح أن يسمى دليلا عقلياً حتى يقال أن المنقول الصحيح قد عارضه فضلا عن أن يتأوله .

وفى سبيل تقرير هاتين الحقيقتين نجد « ابن تيمية » يلجأ إلى طريقة بارعة فى إبطال حجج المخالفين . حيث يلجأ إلى مقارعة حجج الخصوم بعضها ببعض ليبين تهافتها كلها عن أن تقنع ذوى العقول السليمة .

وقد يطول به المقام فى ذلك إلى قدر كبير من الصفحات التى يقرر فيها تهافت دعوى هؤلاء وهؤلاء وهو فى كل ذلك لا يعبر عن رأيه هو ، وإنما يحكى مايجوز أن يعارض به الخصوم بعضهم بعضا .

وفى نهاية الموقف نجده يعبر عن مقصوده من ذلك النقاش بقوله : « المقصود من كل ذلك بيان أن من خالف الكتاب والسنة ليس معه ما يسمى معقولات وإنما هى شبهات وجهليات » ، أو بقوله : «والمقصود هنا بيان أن من خرج عن الكتاب والسنة ضل سعيه وخاب أمله »[1] .

---

(١) أنظر العقل والنقل : ١ — ٣٥ ، ٥١ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٩٦ ، ٢ — ٩٤ ، ١١٣ ، ١٧٦ ، ٢٣٠ .

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو : إذا أراد الباحث أن يعثر على رأى « ابن تيمية » وعقيدته التى يدين بها ، فهل من الصواب فى ذلك أن نبحث عنها خلال نقاشه للخصوم ببيان تهافت حججهم ومناقضتهم بعضهم بعضا؟ أم الصواب أن نتلقاها عنه هو معبراً عما يعتقده ويدين به صراحة بلا لبس ولا إلتواء ؟ .

أرى أن من الأجدى . أن نتلقى رأى ابن تيمية – فى جميع المسائل التى تعرض لها – عنه كما صرح به وليس من الصواب أن نذهب فى متابعته لهؤلاء وهؤلاء وندعى أن معارضته لهذا الرأى أو ذاك يدل على قبوله لنقيضه ، كما ألزمه خصومه وهو لم يترك موقفاً تعرض له إلا أدلى فيه برأيه صراحة مدعوماً بالأدلة العقلية الصريحة والنقلية الصحيحة .

وإذا كان هذا رأينا فابن تيمية قد وضع رسائل عدة فى بيان العقيدة الصحيحة التى عليها سلف الأمة ، كالعقيدة الواسطية ، والحموية ، وتعرض لها كذلك فى مواطن عدة من كتبه الأخرى ، كالفرقان بين الحق والباطل ، مذهب أهل السنة ، وعرش الرحمن وما ورد فيه من الآيات ، وغير ذلك من كتبه .

والآن سأعرض نصوصاً أراها قاطعة فى مذهبه :

ففى العقيدة الواسطية يقول : « ومن الإيمان بالله ، الإيمان بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل . . . فاتفق السلف على أن الكيف غير معلوم . . . وكذلك

التمثيل منفى بالنص والإجماع مع دلالة العقل على نفيه ونفى التكييف إذ كنه البارى غير معلوم للبشر [(١)] ».

ويقول فى العقيدة الحموية : « ثم القول الشامل فى جميع هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله وبما وصفه به السابقون الأولون لا يتجاوز القرآن والحديث .... وهو سبحانه ليس كمثله شئ فى نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته ولا فى أفعاله ، فكما نتيقن أن الله سبحانه له ذات حقيقة وله أفعال حقيقة فكذلك له صفات حقيقة ، وهو ليس كمثله شئ لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله [(٢)] » .

وفى مقام حديثه عن الإستواء يقول : « والقول الفاصل هو ماعليه الأمة الوسط من أنه مستو على عرشه إستواء يليق بجلاله ويختص به فكما أنه موصوف بأنه بكل شئ عليم وعلى كل شئ قدير وأنه سميع بصير ولا يجوز أن نثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض التى لعلم المخلوقين وقدرهم . فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا نثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها [(٣)] » .

وفى مقام الحديث عن علوه سبحانه على خلقه يقول : « ثم من توهم أن كون الله فى السماء بمعنى أن السماء تحويه وتحيط به فهو كاذب إن نقله عن غيره ، وضال إن اعتقده فى ربه ... ولو سئل سائر

---

(١) العقيدة الواسطية: ٣٩٣ — ٤٩١ (من الجزء الأول من مجموعة الرسائل الكبرى)

(٢) العقيدة الحمويه : ٤٣٨ (من الجزء الأول من مجموعة الرسائل الكبرى) .

(٣) العقيدة الحموية : ٤٣٩ — ٤٤٠ (من الجزء الأول من مجموعة الرسائل الكبرى)

المسلمين هل يفهمون من قول الله ورسوله أن الله فى السماء : أن السماء تحوية لبادر كل منهم إلى أن يقول هذا شيء لم يخطر ببالنا [(١)] » .

ولا أريد أن أسترسل فى ذكر النصوص التى تبين مذهب ابن تيمية فى نفى المماثلة بين الله وبين مخلوقاته فيما وصف به ، لأنه لايخلو كتاب من كتبه عن ذكر ذلك صراحة .

ولكن من أين لأعداء ابن تيمية أن يتهموه بالتجسيم والتشبيه إذا كان هذا مذهبه . ؟

[لقد حيكت حول « ابن تيمية » كثير من المؤامرات ورمى بالكفر والإلحاد ، ووضعت الكتب للنيل منه ، وما كان لمثل ابن تيمية أن يسلم من حقد حاسديه ، فكما نيل منه فى حياته كذلك تعرض تراثه لأيدى العابثين بعد وفاته ، وحملت ألفاظه أكثر مما تحتمل ووضعت فى غير موضعها .

وجميع الإتهامات التى وجهت إلى « ابن تيمية » سواء فى حياته أو بعد مماته لا تكاد تخرج عن نمطين من الحديث .

الأول : نمط مكذوب ومحض إفتراء عليه ، مثل مايدعيه « أبوبكر الحصنى الدمشقى فى كتابه « دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى الإمام أحمد » من أن ابن تيمية كان يجلس فى صحن الجامع الأموى فذكر ووعظ ثم قال : والله قد أستوى على عرشه كإستوائى

---

(١) العقيدة الحمويه : ٤٦٨ (من الجزء الأول من مجموعه الرسائل الكبرى) .

هذا ، ومثل دعواه أيضاً : أن ابن تيمية يقول : بأن الله ينزل إلى سماء الدنيا إلى مرجة خضراء وفى رجليه نعلان من ذهب [1] .

ومثل مايدعيه محمد زاهد الكوثرى : من أن ابن تيمية يقول أن الله يجلس على العرش وقد أخلى مكاناً يقعد فيه رسول الله .

ومثل دعوى ابن بطوطه التى نقلها عنه الكوثرى أيضاً : من أن ابن تيمية كان يخطب على المنبر فنزل أرجله ثم قال : أن الله ينزل كنزولى هذا [2] ، فهذه كلها إفتراءات مكذوبة على « إبن تيمية » بقصد التشنيع والتشويه لمذهبه ، ولقد إنتشرت هذه الأكاذيب وشاعت فى عصر « ابن تيمية » وبرأ نفسه منها ومن كل ما خالف الكتاب والسنّة .

يقول ابن تيمية : وكان قد بلغنى أنه زورّ علىّ كتابا إلى الأمير « ركن الدين الجاشنكير » أستاذ دار السلطات ـ يتضمن ذكر عقيدة محرفة ولم أعلم بحقيقته لكن علمت أنه مكذوب وعلمت أن أقواماً يكذبون علىّ ويقولون للسلطان أشياء [3] » .

فهذه الدعاوى قديمة قدم تراث « ابن تيمية » وأشاعها حساده حقدا عليه والنيل منه ، وليزج به فى غياهب السجون كما فعل به غيره مرة ، وبين أيدينا الآن تراث ابن تيمية ورسائله ، وقد أعيانى

---

(١) أنظر : ٤١ ـ ٤٨ من الكتاب المذكور .

(٢) أنظر مقالات الكوثرى : ٥٨ ، ٨٢ .

(٣) العقودالدريه من مناقب شيخ الإسلام ابن تيميه لابن عبد الهادى : ٢٠٧ ـ ٢٠٩ ط سنة ١٩٣٨ م بتحقيق محمد حامد الفقى .

البحث فيها عن مظنة ذلك وفى أى كتاب أو رسالة ، يمكن العثور على هذه الأقوال فلم أجد ماعكن أن يكون مظنة لذلك بل كان العكس تماماً هو ماذهب إليه ابن تيمية ويكفى إلقاء نظرة على ما سبق فى الباب الثالث من هذا البحث لنعلم أن ذلك محض إفتراء يتبرأ منه تراث ابن تيمية كما تبرأ هو منه سلفا .

ويكفى لبيان كذب دعوى « أبى بكر الحصنى » فى قوله على ابن تيمية : « أن الله يجلس على العرش ويخلى مكاناً يجلس فيه الرسول » ان هذه الفرية تجعل عظمة الرب سبحانه تقاس بعظمة العرش وهو مخلوق مع أن العرش يجب أن تقاس عظمته بعظمة خالقه كما قال ابن تيمية .

النمط الثانى: وهو إتهامه بالتشبيه والتجسيم نتيجة للخطأ فى فهم مذهبه وهذه الدعوى قديمة أيضاً قدم تراث ابن تيمية نفسه ولا زلنا نقرأها فى كتب المعاصرين لنا إلى اليوم .

وسبب الخطأ عند هؤلاء أن « ابن تيمية » فى نقاشه لخصومه كان ذا نفس طويل فى إيراد حجج الخصوم وحكايتها فذهب بعض الباحثين إلى القول بأن آراء إبن تيمية هى التى يعارض بها خصومه وليس الأمر كذلك ، بل أن حجج خصومه وآراءهم هى التى يقرع بعضها بعضا لتتساقط جميعها متهاوية ثم يعلن ابن تيمية عن رأيه فى نهاية المطاف وهذا مصدر الخطأ عند كثير من الدارسين .

ويكفى لتنزيه موقف ابن تيمية أنه لايستعمل الألفاظ المجملة لا فى النفى ولا فى الإثبات كالجسم والحيز والجهة ، وعدم إستعماله لهذه الألفاظ لم يمنعه أن يناقش أصحابها ليبين لهم أنها ألفاظ مجملة لم

ترد فى الكتاب والسنة ولا ينبغى أن يناط بها رأى أو مذهب فى النفى أو التنزيه ، وأن من بنى مذهبه فى التنزيه على ذلك فلا يسلم من الإضطراب لما يلزمه من المحالات ، ولا يترك لفظاً من هذه الألفاظ المجملة حتى يبين مافيها من لبس وإبهام ، فهو إذا ناقش النفاة فى علة نفى الصفات لايجد عندهم حجة سوى القول بأن الصفات تؤدى إلى التجسيم والحيز والجهة . .

فيقول لهم : ماذا تريدون بهذه الألفاظ المجملة التى لم يرد فيها عن السلف أثر صحيح لا بنفى ولا إثبات وكيف ساغ لكم الكلام بها نفياً وإثباتاً ولم يرد بها شرع ؟

ويبين لهم أن الألفاظ نوعان :

لفظ ورد به الكتاب والسنة وأجمع عليه سلف الأمة وهذا يجب القول به والأخذ بموجبه لأن الرسول لا يقول إلا حقاً .

والثانى : لفظ لم يرد به دليل شرعى كهذه الألفاظ المجملة وتكون المعارضة بها معارضة غير شرعية ، وحينئذ يجب أن يستفصل القول فى ذلك[1] ، ويقال لهم :

ماذا تريدون بالجهة ؟

أتريدون بالجهة أنها شئ مخلوق ؟ فالله ليس فى شئ من مخلوقاته . أم تريدون بها ما وراء العالم ؟ . ولا ريب أن الله فوق خلقه علىّ على عرشه . وهذا اللفظ لم يرد به الشرع وإنما ورد العلو والفوقية والاستواء ،

(١) مجموع الفتاوى : ٥ – ٢٩٨ – ٣٠٠ .

ونفاة الجهة يريدون بذلك نفى أن يكون الله فوق عباده مستويا على عرشه ، ونحن لا نترك هذا المعنى الحق لمجرد هذه التسمية الباطلة .

وابن تيمية يثبت هنا المعنى الحق الذى ورد به القرآن وينفى كل ما يتوهم فى ذلك من الباطل ، وكذا فى لفظ الحيز والحد يقول للنفاة : ماذا تريدون بذلك ؟ . إن أردتم أن الله لا تحده مخلوقاته ولا يحوزه عرشه ولا سماواته فهذا يصرح به لأن الله قد وسع كرسيه السموات والأرض ، بل الأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ؛ وإن أردتم بذلك نفى أن يكون الله قد استوى على عرشه فنحن لا نترك هذا المعنى الحق لمجرد هذه التسمية الباطلة وقولنا من غير تكييف ولا تمثيل ينفى عن ذلك كل باطل .

وهكذا فإن « ابن تيمية » يثبت الصفات التى ورد بها السمع على حقيقتها لا على مجازها وينفى عن ذلك كل معنى يوهم التشبيه والتجسيم. ولا يتردد فى حمل الصفات على حقيقتها ونفى أن تكون مجازا وليس معنى ذلك أن حقيقة هذه الصفات بالنسبة لله تشبه حقيقتها بالنسبة للمخلوق ، لأن حقيقة كل صفة تتبع حقيقة الذات الموصوفة بها ، وإذا كنا لا نعلم عن حقيقة الذات الإلهية إلا جهلنا بحقيقتها وكنهها فإن معرفتنا بحقائق صفاته وكيفها هى أيضا كذلك .

وكما أن الذات الإلهية موجودة حقيقة لا مجازا فكذلك الصفات الإلهية موجودة أيضا حقيقة لا مجازا .

وكما أن كيف الذات مرفوع فكذلك كيف الصفات مرفوع ، ومع وضوح التنزيه عند ابن تيمية فإن جماعة من الدارسين - وهم من

الأشاعرة — قد شنعوا على مذهب ابن تيمية فى الصفات وقالوا أنه مشبه ومجسم ، وذهبوا فى التعلّة لذلك كل مذهب ولو أنصفوا لقرأوا تراث ابن تيمية ولما اكتفوا بما كتب عنه خصومه وأعداؤه .

وكان عليهم قبل ذلك أن يتأملوا مذهب إمامهم أبى الحسن الأشعرى ليعلموا أنه صرح قبل ابن تيمية بأن الصفات الإلهية هى صفات الله حقيقة لا مجازا وإذا كان هذا القول هو مصدر القول بالتجسيم عند ابن تيمية فعليهم أن يوجهوا التهمة إلى الأشعرى نفسه — وهو إمامهم — قبل ابن تيمية .

٧ — أفعال العباد

كان على « ابن تيمية » أن يواجه مشكلة أفعال العباد ، التى خاض فيها علماء الكلام وقتلوها بحثا ، ولم يتفقوا فيها على كلمة واحدة ، وما كان لهم أن يتفقوا ، إذ هى من أجل المسائل الكبار وأعظمها تشعبا وتفرعا ، وأكثرها إثارة للشبه والحيرة ، فإنها تتعلق بصفات الله وأسمائه وأحكامه وأفعاله من الأمر والنهى والوعد والوعيد ، وهى داخلة فى خلقه وأمره وقضائه وقدره .

وقد تناول الناس هذه المشكلة قبل « ابن تيمية » وثار حولها نزاع طويل بين المعتزلة والأشاعرة ، ولن أحاول الخوض فى تفاصيل الخلاف بين الفرق فى هذه القضية ، ويكفى أن نشير إلى الاتجاهين السائدين فى ذلك

الاتجاه الأول : وهو الاتجاه الجبرى ويمثله « الجهم بن صفوان » وفرقته المجبرة ، الذين يقولون بإلغاء الحرية الإنسانية ، وإنه لا اختيار

للعبد فى أفعاله ولا قدرة له فى ذلك ، بل على حد تعبيرهم هو كالحجر الملقى فى اليم تحركه الأمواج كيف تشاءُ ، وقد استدل هؤلاء على مذهبهم بآيات كثيرة تسند الفعل إلى الله تعالى مثل قوله : (فَعَّالٌ لِمَا يُريد) ، (الله خالق كُلّ شيء) ، (يُضِلُّ من يشاءُ ويهدى من يشاءُ) وكفوا نظرهم عن الآيات الأُخرى التى تسند عمل العبد إلى نفسه مثل قوله : (اعملوا ما شئتم) ، (جَزَاءً بما كنتم تعملون) ، (مَن يعملْ سُوءًا يُجْزَ به) .

وهؤلاء قد أثبتوا القدر وآمنوا به إلا أنهم قصروا فى الأمر والنهى والوعد والوعيد وذهبوا إلى الاحتجاج بالقدر على المعاصى والشرور ، فكانوا كما قال « ابن تيمية » من جنس من قال الله فيهم : (لو شاءَ الله ما أشركنا) وهذا طريق الصوفية القائلين بشهود الربوبية وأفعالها .

الاتجاه الثانى : ويمثله المعتزلة المائلون إلى إثبات الحرية الإنسانية المطلقة تحقيقا لمعنى العدل الإلٰهى ، لأنه لو لم يكن العبد مختارا فى أفعاله لما كان هناك معنى للثواب والعقاب والتكاليف الشرعية ، ثم إن هذا الكون طافح بالشرور والآثام وأنواع الظلم والفسوق ولا يجوز أن تكون هذه الأشياءُ مرادة لله تعالى ولا مخلوقة له ، لأنه لو كان خالقها لكان متصفا بها والله تعالى لا يتصف بالظلم وأنواع الشرور ، لأن ذلك قبيح ، والله منزه عن ذلك .

« والمعتزلة » فى أفعال العباد أرادوا أن يثبتوا العدل الإلٰهى ، والحكمة المقصودة فى الثواب والعقاب ، والأمر والنهى ، والوعد والوعيد ، لكنهم فى سبيل ذلك هدموا قاعدة من أهم قواعد الدين

فأنكروا القضاء الأزلى ، وأنه ما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن ، وعلى مذهبهم فيلزم أن يقع فى ملك الله ما لا يريده .

وأراد « الأشاعرة » أن يتوسطوا بين هولاء وأولئك فذهبوا إلى القول بالكسب بمعنى أن أفعال العباد فعل الله ، وليست للعبد ، ولكنها تستند إليه لكسبه إياها فهى مكسوبة للعبد وليست فعلا له ، وقالوا : إن قدرة العبد لا تأثير لها فى فعله ولا فى صفة من صفاته وأن الله « أجرى العادة بخلق مقدور العباد مقارنا لقدرتهم ، فيكون الفعل مخلوقا ومفعولا لله وكسبا للعبد ، وأخذوا يفرقون بين الكسب الذى أحدثوه وأثبتوه وبين الخلق والفعل بقولهم : إن الكسب عبارة عن اقتران المقدور بالقدرة الحادثة ، والخلق عبارة عن اقتران المقدور بالقدرة القديمة .

وهذا الفرق كما يقول « ابن تيمية » لا حقيقة له ، لأن كون المقدور فى محل القدرة أو خارجا عنها ليس راجعا إلى تأثير القدرة فيه ولا علاقة له بذلك ، كما أنه لا فرق بين كون العبد كسب وبين كونه فعل وأحدث ، فإن فعله وأحداثه مقرون أيضا بالقدرة الحادثة[1] .

ولا يفرق « ابن تيمية » بين الأشاعرة وبين المجبرة ، ويسميهم أحيانا مجبرة ، وأحيانا المائلين إلى الجبر وأخرى بالجهمية لمشاركتهم الجهم فى ذلك[2] .

---

(١) أقوم ماقيل فى المشيئة والقضاء والقدر والتعليل : ١٤٢ — ١٤٣ من الجزء الخامس من مجموع الرسائل والمسائل ، رسالة الأرادة والأمر ١ — ٣٥٧ مجموعة الرسائل الكبرى

(٢) انظر ما كتبه أستاذى الدكتور محمود قاسم فى مقدمة مناهج الأدلة عن نقده مدارس علم الكلام وخاصة من ٩٢ — ٩٩ .

ويرى أن المعتزلة المائلين إلى القول بالحرية الإنسانية خير من هؤلاء وأولئك ، لما يلزم على قول المجبرة والمائلين إليهم أن يكون الله قد أجبر العباد على المعاصى ثم يحاسبهم عليها وهذا من أقبح الأمور ، والحق أن هذه القضية كما يقول ابن تيمية : مقام وأى مقام زلت فيه أقدام ، وضلت فيه أفهام ، وحاد عن الحق فيه طوائف من أهل الكلام والتصوف ، وصاروا فيه إليه مذاهب شتى لكثرة ما أحاط بها من اللبس والغموض .

ومذهب سلف الأمة وأئمتها فى ذلك ليس هو ما ذهب إليه هؤلاء ولا هؤلاء ، لأن السلف جميعا يقولون : أن الله خالق كل شىء وربه ومليكه ، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن وأنه على كل شىء قدير ، وأنه الذى خلق العبد هلوعا إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا ، وأن العبد فاعل لفعله حقيقة وله مشيئة وقدرة ، قال تعالى : (لِمَنْ شاء منكم أنْ يستقيم ، وما تشاءُونَ إلاَّ أن يشاء الله رب العالمين)[1] .

فالقرآن قد أثبت للعبد شيئة وأخبر أنها لا تكون إلا بمشيئة الله ، وفى غير موضع نجد القرآن أخبر أن العباد يفعلون ويصنعون وأن لهم قوة واستطاعة ، وأهل السنة على أن الله خالق ذلك . والعبد فاعل لفعله حقيقة .

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو : كيف وفق « ابن تيمية » بين الآيات التى يفيد ظاهرها الجبر وبين غيرها التى تفيد ثبوت المشيئة والقدرة للعبد ؟

---

(١) سورة التكوير الآيتان ٢٨ ، ٢٩ .

وبالإجابة على هذا السؤال يتحدد موقف « ابن تيمية » من قضية أفعال العباد فالقرآن قد اشتمل على آيات كثيرة تدل على أن الله خالق كل شيء وآيات أخرى تثبت للعبد قدرته واختياره لأفعاله ، وكل فريق من أنصار الجبر والاختيار يتأول آيات الفريق الثانى ويرى أنها من المتشابه .

ومن جانب ابن تيمية فإنه يرفض تأويلات الفريقين ويرى أنه من باب تحريف الكلم عن مواضعه ، ومخالف للغة ومتناقض فى المعنى ومخالف لإجماع السلف [1] .

وحسما لهذا الخلاف نجد أن « ابن تيمية » يفرق فى قضية أفعال العباد تفرقة حاسمة بين كونها مخلوقة ومفعولة للرب ، وبين كونها نفس فعله القائم به الذى هو مصدر فعل يفعل فعلا إذا قام به الفعل واتصف به ، فإن أفعال العباد هى فعل للعبد حقيقة بمعنى المصدر لأنها قائمة به حقيقة ، والعبد متصف بها حقيقة لأنه فاعل الظلم ومرتكب الشرور ، وليست هذه الأفعال فعلا للرب بهذا المعنى بل هى مخلوقة مفعولة له .

والرب تعالى لا يتصف بمخلوقاته ولا بمفعولاته المنفصلة عنه ، والكتاب والسنة يخبران أن الله يحدث الحوادث بالأسباب المقارنة لها دل كذلك على إثبات القوى والطبائع التى جعلها الله فى الحيوان وغيره ، وتأثير قدرة العبد فى مقدورها كتأثير سائر الأسباب فى مسبباتها ، وكما أن المسببات لاتحصل إلا بأسبابها فكذلك أفعال العباد لاتقع إلا بقدرتهم ، والسبب

---

(١) منهاج السنة ٢ — ٥٥ ط بولاق .

ليس مستقلا بالمسبب بل يفتقر فى تأثيره إلى ما يعاونه ويمنع عنه مايعوق تأثيره ، وكذلك قدرة العبد ليست مستقلة فى التأثير كسائر الأسباب بل تحتاج إلى العون وما يدفع العائق ، والله تعالى خالق السبب والمسبب وما يمنعه وصارف عنه مايعارضه ويعوقه ، وكذلك الأمر فى قدرة العبد[1] فهى مؤثرة فى فعله كتأثير سائر الأسباب ، ومن هنا كان العبد فاعلا لفعله حقيقة ، ومن هنا أيضا كان الثواب والعقاب وكانت الأوامر والنواهى .

والله خالق كل شىء حقيقة ، ومن بينها أفعال العباد لأنه خالق الأسباب ومسبباتها ، وهو الذى أودع الأسباب قوة التأثير فى مسبباتها ، ومن هنا كان الله خالقا لفعل العبد حقيقة لا مجازا ، فالعبد إذا كذب أو ظلم كان هو الظالم الكاذب ولا يتصف بها من كانت مخلوقة له ، كما أنه سبحانه لايتصف بما خلقه فى العبد من الطعوم والشراب والنكاح فليس هو الآكل الشارب وإن كان هو خالقا لذلك .

وبهذه التفرقة يزول الخلاف وينحل الأشكال وتبقى كل آية من كتاب الله دالة على مادلت عليه من غير تأويل ولا تحريف ، فالآيات التى تنسب الأفعال إلى الله هى حق فيما دلت عليه بدون تأويل ، لأن الله خالق كل شىء وخلق الأسباب ومسبباتها .

والآيات التى تنسب الفعل إلى العبد هى حق فيما دلت عليه بدون تأويل[2] لأن فى العبد قدرة مؤثرة فى أفعاله كتأثير سائر الأسباب فى مسبباتها ولا شىء فى ذلك من المجاز أو يحتاج إلى التأويل .

(١) منهاج السنة ٢ – ١٧ ط بولاق .

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى ١ – ٣٥٣ – ٣٥٦ ، منهاج السنة ١ – ٢٦٥ ط بولاق .

ولا مجال هنا لتساؤلات المتكلمين بقولهم : كيف يكون الفعل واقعا تحت تأثير مؤثرين ؟ لأن هذا التساؤل إنما نشأ من توهم أن الفعل واقع تحت تأثير قدرتين متساويتين ومستقلتين بالايجاد والتأثير ، ولأن هذ السؤال يفترض أن فعل العبد واقع بين ربين قادرين وليس الأمر كذلك ، بل العبد وفعله مخلوق لله ، وخلق الله الفعل وجعله قائما بالعبد يجعل العبد قادرا على إحداث ذلك الفعل بالقدرةالمودعة فيه وهذا شأن جميع الأسباب ومسبباتها ، ولذلك كان قوله تعالى : (وماتشاءون إلا أنْ يشاءَ اللهُ) وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن حق على مادل عليه وقوله : (اعملوا ما شئتم) حق على مادل عليه بدون تأويل ولا تحريف [1] .

وهذه التفرقة حاسمة فى مذهب «ابن تيمية » لأن من لم يفرق بين فعل الرب القائم به والمتصف به كمجيئه واستوائه ونزوله ، وبين مفعوله ومخلوقه المنفصل عنه والبائن منه كأفعال عباده ضل فى هذا الباب عن جادة الصواب ، وحارت كلمته بين هؤلاء وأولئك ، ولم يستطع أن يفهم معنى قول السلف : أن فعل العبد مخلوق لله حقيقة وفعل للعبد حقيقة وأنه لاجبر فى الإسلام .

وبهذه التفرقة لايكون هناك مجال لمظنة التناقض والتعارض بين آيات الجبر وبين آيات الاختيار ، ولم أجد ـ فيما قرأت ـ من تنبه إلى هذه التفرقة قبل «ابن تيمية » وإنما كل من تعرض لها إما يميل

---

(١) منهاج السنة ٢ – ٤٩ ط بولاق .

إلى الجبر المطلق كالجبرية والاشاعرة ، أو الحرية المطلقة كالمعتزلة ومال اليهم ابن رشد .

أما ابن تيمية فيذهب فى ذلك مذهبا وسطا حيث يرى أن افعال العباد مخلوقة لله مفعولة للعبد وعلى مذهبه تسلم آيات القرآن من تأويل هؤلاء وأولئك .

خاتمة فى نتائج البحث

تتنوع نتائج هذا البحث بحسب ماعرض له من قضايا وما عالج من مشكلات ولاأريد أن أعدد هنا ماسبق أن عرض له البحث ولكن أريد أن أخرج مما سبق بالنتائج الآتية :

أولا — أن ماشاع بين الباحثين عن موقف ابن تيمية من التأويل مخالف لحقيقة مذهبه فلقداشتهر عنه أنه ظاهرى فى فهم النصوص ، وأنه يحرم الأخذ بالتأويل ، ويمنع القول به . وهذا القول على اطلاقه فيه مجانبة للصواب ومخالفة لحقيقة مذهبه لأن ابن تيمية لم يمنع التأويل بمعناه المطلق وإنما منع أنواعا معينه منه أوضحنا القول فيها فيما سبق ، ووضحنا موقفه من كلا النوعين اللذين منعهما وكان رأيه فى ذلك أولى بالقبول وأقرب إلى العقول . أما التأويل بمعنى التفسير والبيان فلقد أخذ به ابن تيمية كما أخذ به السلف من قبل لأن هذا النوع من التأويل هو سبيلنا إلى فهم القرآن وتدبر معناه ، وهو الذى حث عليه القرآن فى كثير من الآيات ، والذين رموا ابن تيمية بأنه ظاهرى فى فهم النصوص لم يفهموا حقيقة مذهبه كما لم يقفوا على منهجه فى التفصيل والتوضيح الذى عالج به قضايا علم الكلام وما عنّ له من مشكلات .

ثانياً — ليس فى منهج إبن تيمية ولا فى مذهبه فى الإلٓهيات نوع من التشبيه أو التجسيم ، والذين رموه بذلك — ومعظمهم من الأشاعرة والصوفية — لم يستطيعوا إدراك مذهبه فى الإلٓهيات ، وإنما أخذوا

فى إثارة الفتن والإتهامات ضده وضد تراثه من بعده لأن ابن تيمية هو الذى زلزل كيان المذهب « الأشعرى » فى نفوس الناس فى الوقت الذى استطاع فقهاء المذهب ورجاله أن يكون بيدهم مقاليد الأمور ، وأن تكون كلمتهم هى النافذة فى ابن تيمية . كما أنه هو الذى حمل على الصوفية وأظهر للناس مافى طريقهم من البدع والخرافات التى يتقربون بها إلى نفوس العامة ، ولقد عمل هؤلاء وأولئك على إثارة مشاعر الناس ضد ابن تيمية ورموه بالتجسيم والتشبيه وافتروا عليه عند الحكام ودسوا عليه من الآراء مايشين مذهبه ، ولقد فطن ابن تيمية إلى ذلك وبرأ نفسه مما نسب إليه فى حياته حين قال « أنا أعلم أن ناساً يزورون علىّ كما فعلوا ذلك غير مرّة[1] » . كما تحدى جميع خصومه قائلا لهم « لقد أمهلت من خالفنى فى ذلك ثلاث سنين على أن يأتى بنص عن القرون الثلاثة الأولى يخالف ما أقول[2] » ولكنهم لم يفعلوا شيئاً سوى إثارة الناس ضده والتشنيع على مذهبه بأنه مجسم ومشبه ، ويكفى من ابن تيمية أنه برأ نفسه سلفا من كل شبهة تشين مذهبه حيث قال لهم « أنا لم أقل إلا أن يوصف الله بما وصف نفسه به وليس فيما وصف نفسه به أنه جسم أو ليس بجسم فلا أقول بذلك نفياً ولا إثباتاً[3] » وقوله تعالى « ليس كمثله شىء » ينفى كل شبهة فى ذلك .

ثالثاً ــ الذين تعرضوا بالنقد لمذهب ابن تيمية فى العقائد لم يفهموا منهجه فى مناقشة الخصوم كما لم يفرقوا بين رأيه وبين رأى غيره

---

(١) أنظر العقود الدريه .

(٢) مناظرة فى العقيدة الواسطيه .

(٣) المرجع السابق .

الذى عارض به خصمه فإن الرجل كان يورد على الخصوم كثيراً من الاعتراضات والآراء التى قد لايرضاها هو كدليل عقلى يمكن الاستدلال به على ما يريد ولكن يورده على أنه يجوز أن يعارض بها الخصوم ولايستطيع الخصم أن يدفع معارضته بها لأنه لا يملك الدليل على ذلك ، ومقصود ابن تيمية أن يبين لخصمه أن الآراء الباطلة كافية لأن يدحض بعضها بعضا «فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى الْأَرْضِ» وقد يطول به المقام فى ذلك فيشمل كثيراً من الصفحات فلا يستطيع الباحث أن يفرق بين رأى ابن تيمية الحقيقى وبين الآراء التى يستخدمها ليدحض بها غيرها من الآراء الباطلة كذلك ويخيل للباحث أن ما يعارض به ابن تيمية خصومه هى آراؤه المعبرة عن حقيقة مذهبه وليس الأمر كذلك كما سبق وهذا محل الشبهة عند كثير من الباحثين ، فإن ابن تيمية لا يفصح عن رأيه إلا فى نهاية الموقف وبعد أن يدحض الباطل بعضه بعضا وبعد أن يمحص الحق مما علق به من الشبهات ليقول ابن تيمية فى نهاية الموقف: والحق فى ذلك ما عليه الكتاب والسنة وما مضى عليه سلف الأمة من أن حقيقة الأمر كذا وكذا ، وكل ذلك يرجع إلى سعة علمه وطول نفسه فى مناقشة الخصوم كما أن فى هذا دلالة واضحة على البون الشاسع بين ابن تيمية وبين ناقديه .

رابعا — نستطيع من خلال هذا البحث أن ندرك الفرق بين محاولة ابن تيمية فى جمعه بين العقل والنقل وبين محاولة الفلاسفة والمتكلمين فى ذلك ، فإن الأخيرة تقوم أساسا على افتراض أن العقل يعارض الشرع

بينما تقوم محاولة ابن تيمية على التفصيل بين المعقول الصريح وبين مايشمله جنس المعقولات من الشبهات الفاسدة التى تطرأ على العقول فتجعلها غير قادرة على إدراك الحقائق كما هى .

وانتهى فى منهجه إلى أنه لا يوجد معقول صريح يمكن أن يناقض منقولا صحيحا وهذا عكس مانهج عليه الفلاسفة والمتكلمون ، لأن كلا من العقل والنقل وسيلة قدوهبهاالله الإنسان ليهتدى بها إليه ويعرف بها الطريق إليه.

فإذا كان مصدر الاثنين واحدا والغاية منهما واحدة فهل يتصور عقلا أن يقع بينهما تعارض أو تناقض ؟ . هذا ما جزم ابن تيمية بإحالته لأنهما وسيلتان لغاية واحدة والوسائل التى تؤدى إلى غاية واحدة لايمكن أن يقع بينهما تعارض أصلا ، وعند مظنة التعارض نجد ابن تيمية يتهم العقل بالقصور أو التقصير لأنه ليس معصوما من طريان الشبهات عليه من ذاته أو من خارج ذاته ، أما الشرع فإنه معصوم فى نفسه لأنه قول المعصوم الذى لايخطئ ، بينما لجأ الفلاسفة والمتكلمون إلى إخضاع الشرع لمعطيات العقل عند مظنة التعارض بينهما ولهذا دب بينهم الخلاف والاختلاف .

ومن هنا كانت محاولة ابن تيمية عكس محاولة الفلاسفة والمتكلمين ، ومن الإنصاف هنا أن نشير إلى أن ابن رشد قد ذهب فى « فصل المقال » إلى نحو ما ذهب إليه ابن تيمية وصرح بأن الشريعة لاتناقض العقل أصلا لأنه « لايؤدى النظر والبرهان إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لايضاد الحق بل يوافقه ويعضده » ولهذا نجده فى « مناهج الأدلة » يذهب إلى

إثبات الصفات الخبرية بدون تأويل بل ذهب إلى أن التأويل مرض طرأ . على الشريعة وهو بعيد عن مقصودها ، فمحاولة الفيلسوفين تقوم فى جوهرها على منع التعارض بين العقل والنقل وإن اختلفت فى التفاصيل .

خامسا — اشتهر بين علماء الكلام والمفسرين أن مذهب السلف فى المتشابهات هو التسليم المطلق والتفويض فى بيان معناها إلى الله ، وهذا القول على إطلاقه فيه مجانبة للصواب ومخالفة لحقيقة موقف السلف ، والأولى فى ذلك التفصيل والبيان فيفرق بين موقفهم من بيان معنى الاية وبين موقفهم من بيان كيفها الذى هو تأويلها ، فهم لم يكفوا عن بيان المعنى ولا قصروا فى ذلك ولكن كفوا عن التأويل وبيان الكيف كما أوضحنا ذلك فيما سبق .

سادسا — القول بالتأويل فى الصفات بصرفها عن ظاهرها يدل عند ابن تيمية على شيئين ، الأول : أن المتأول لم يفهم من الآية أو الصفة إلا ما يليق بالمخلوقين ، وهذا خلاف ما فطر الله عليه العباد من أنه «لَيسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ» لا فى ذاته ولا فى صفاته ، فاذا صرفت الآية عن ظاهرها بحجة أن الظاهر تشبيه دل ذلك على طريان مؤثر على الفطرة من خارجها غيّرها عما فطرت عليه .

الثانى : صرف الآية عن ظاهرها يؤدى إلى تعطيل الصفة عن دلالتها على المعنى المسوقة لأجله . وذلك كآيات العلو والمحبة والغضب والرضى فإن هذه الآيات جاءت لتدل على ثبوت هذه المعانى لله تعالى فإذا حملت على خلاف ذلك بتأويلها على معنى الإرادة أو علو المكانة كان ذلك نفيا للمعنى الذى جاءت لأجله وإثباتا لمعنى آخر لم تدل عليه الآية لا نصا ولا

ظاهرا وهذا هو التعطيل ، فالتأويل يتضمن المحذورين معا . التشبيه والتعطيل ولهذا لم يدخر ابن تيمية وسعا فى محاربة التأويل بهذا المعنى

سابعا — القول بالمجاز فى الصفات الإلهية يتضمن أن الله لم يتصف بهذه الصفات حقيقة وإنما وصف بها على سبيل المجاز ، والمجاز نوع من الكذب فى الخطاب وتمويه فى الأسلوب على السامع كما قال أبوالحسن الأشعرى، وهذا مايجب أن ينزه عنه القرآن فيما يخص الجانب الإلٓهى منه .

ثامنا — لم يسلك الفلاسفة والمتكلمون فى دراسة الجانب الإلٓهى مسلك القرآن ولم ينهجوا نهجه ، لأنهم يتأولون الآية على خلاف ظاهرها والقول بالتأويل يعتبر محاولة لتكييف الصفة على نحو ما غير ظاهرها بينما كان منهج القرآن هو إثبات وجود الصفة كما وردت لا إثبات كيفها لأن الكيف هو التأويل الذى لا يعلمه إلا الله .

تاسعا — ترجع الخلافات الناشبة بين المتكلمين إلى مافى ألفاظهم من إجمال وما فى معانيهم من غموض وإبهام لأنهم يستعملون الألفاظ فى معان اصطلاحية أخذوها عن الفلاسفة وظنوا أن هذه المعانى الاصطلاحية هى المعنى العام الذى عرفه العرب للفظ عند إطلاقه ثم حملوا عليها ألفاظ القرآن بالتأويل قسرا وهذا منشأ الخطأ عند المتكلمين الذين يستعملون ألفاظا مثل الجوهر . والعرض . والواجب والممكن. والجسم . والحيز . إلخ . فإن هذه ألفاظ استعملها العرب فى معان أوضحتها كتب اللغة والمعاجم ولم يستعملوا واحدا منها فى المعنى الذى استعمله فيه المتكلمون ، ولو فصّل مافى هذه الألفاظ من الإجمال ووضح ما فى معناها من الغموض والإبهام

فيثبت مافيها من حق وينفي ما فيها من الباطل لكان ذلك منهجا أقوم ، وهذا مالم أجده عند غير ابن تيمية ، فجميع المتكلمين يستعملون هذه الألفاظ فى النفى والإثبات بدون تفسير ولا توضيح ، فيثبتون مع ما فيها من الحق ما تشتمل عليه من المعنى الباطل وينفون مع مافيها من الباطل ماتشتمل عليه من المعنى الحق وفى هذا مجانبة للصواب .

وبعد أن عشت مع قضية التأويل فترة ليست بالقصيرة ظهر لى أن هناك جانبا فى فكرنا الإسلامى لم يعط حقه من البحث أو الدراسة ، وهو منهج القرآن فى معالجة قضايا الألوهية .

ولهذا فإنى أقترح على الدوائر العلمية الإسلامية مايلى : —

أولا — وجوب دراسة الجانب الإلهى من مصدره الأول وهو الكتاب والسنّة فإن دلائل الألوهية والربوبية قد وضحها القرآن وبينها أحسن بيان وقدم البراهين الفطرية والعقلية على وجود الله ووحدانيته بعيدة عن تعقيدات المتكلمين والفلاسفة وجدلهم العقيم ، كما ينبغى ألا نخضع هذه الأدلة القرآنية لتفسيرات المتكلمين وطريقتهم فى الجدل لأن هذه الأدلة تحمل معها براهين صدقها كما أنها لاتستلزم المحالات العقلية التى تؤدى إليها أدلة المتكلمين ، فإذا تخطينا هذين المصدرين فى دراسة العقائد فيجب أن يكون ذلك لمقارنة مناهج القرآن بغيرها لإظهار الفرق بينها وبين غيرها وبيان قربها إلى الفطرة السليمة والعقول الصريحة وخلوها من اللبس والغموض .

ثانيا — أن تتوفر مجموعة من الدارسين على تنقية كتب التفسير مما علق بها من آراء كلامية وتأويلات جهمية تسربت إلى كتب التفسير

على أنها تمثل أصول العقائد الإسلامية ، وخاصة بعد أن ثبت أن هذه التأويلات ترجع فى أصلها إلى مصادر غير إسلامية كما أوضحنا ذلك فيما سبق ، لأن أصول العقائد الإسلامية قد بينها الرسول — عليه الصلاة والسلام — ووضحها القرآن ، وهذه التأويلات لاتتفق مع روح الشرع بل تلقاها المسلمون عن رجال التفسير على أنها تمثل أصول الدين الذى جاء به الرسول ولم يتساءلوا : هل هى أصول الدين حقا ؟ أم أصول المذاهب المختلفة ؟ وهل مصدرها إسلامى أو غير إسلامى ؟ وهل تتفق مع ما فطر الله عليه العباد وجاء به نص التنزيل أم لا ؟ بل تلقاها المسلمون بحسن ظنهم بالمتقدمين وما تركوه لهم من ميراث عقدى ، وصرفوا أنفسهم عن التأمل فى كتاب الله ليعرفوا الفرق بين ما نزّل إليهم من ربهم وبين ما تلقوه عن هؤلاء .

« تمّ بحمد الله تعالى »

قائمة المراجع

مسلسل	اســـم الكتـــاب
	(أ) القرآن الكريم
	(ب) كتب الحديث والتفسير .
١	صحيح البخارى . ط الأميرية سنة ١٣١٤ هـ .
٢	صحيح مسلم . ط دار احياء الكتب العربية بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقى سنة١٩٥٦م.
٣	سنن النسائى . ط الحلبى سنة ١٩٦٤ م .
٤	سنن أبى داود . ط المكتبه التجارية سنة ١٩٣٥ بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقى
٥	سنن الترمذى . ط المصرية سنة ١٩٣١ على نفقه عبد الواحد محمد التازى
٦	سنن ابن ماجه . ط الحلبى سنه ١٩٥٤ بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقى .
٧	سنن الدارمى . ط دمشق بمطبعة الاعتدال سنة ١٣٤٩ هـ .
٨	مسند الإمام أحمد . ط الحلبى بدون بيانات، ط دار المعارف سنة ١٩٤٩ م . بتحقيق أحمد شاكر .
٩	الترغيب والترهيب للمنذرى . ط الحلبى سنه ١٩٣٣ م .
١٠	اللآلىء المصنوعة فى الأحاديث الموضوعة للسيوطى . ط الأدبية سنة ١٣١٧ هـ .
١١	كتاب التوحيد واثبات صفات الرب لابن خزيمة . ط دار الشرق للطباعة سنة ١٩٦٨ بتحقيق محمد خليل هراس .
١٢	تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الموضوعة لا بن عراق الكنانى . ط القاهرة سنة ١٣٧٨ هـ .
١٣	جامع البيان عن تأويل القرآن للطبرى . ط دار المعارف سنة ١٩٥٨ بتحقيق) محمود محمد شاكر .
١٤	مفاتيح الغيب للرازى . ط الخيرية سنة ١٣٠٨ هـ .
١٥	البحر المحيط للتوحيدى . ط السعادة بمصر سنة ١٣٢٨ هـ .
١٦	روح المعانى للألوسى . ط بولاق سنة ١٣٠١ هـ .
١٧	تفسير سورة الإخلاص لا بن تيمية . ط المنيرية سنة ١٣٥٢ هـ بتصحيح محمد منير الدمشقى .
١٨	الدر المنثور للسيوطى . ط طهران « بدون تاريخ » .
١٩	تفسير المنار لمحمد رشيد رضا . ط المنار سنة ١٣٥٠ هـ .
٢٠	تفسير الخازن . ط الحلبى سنة ١٩٥٥ م .
٢١	روح البيان لإسماعيل حقى . ط بولاق سنة ١٢٧٦ هـ .
٢٢	حاشية الشيخ زاده على البيضاوى . ط بولاق سنة ١٢٦٣ هـ .

مسلسل	اســـم الكتـــاب
٢٣	الفواكه الدوانى للنفراوى . ط المطبعة الأهلية بالخرطوم سنة ١٣٣١هـ .
٢٤	تفسير الجصاص (أبو بكر أحمد الرازى) ط المطبعة البهية سنة ١٣٤٧ هـ .

(ج) المعاجم اللغوية :

١ تهذيب اللغة للأزهرى . ط الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٦ م .

٢ تاج العروس للزبيدى . ط دار صادر ببيروت سنه ١٩٦٦ م .

٣ لسان العرب لابن منظور . ط الأميرية سنة ١٣٠٢ هـ .

٤ مقاييس اللغة لابن فارس . ط القاهرة سنة ١٣٦٦ هـ بتحقيق عبد السلام هارون

٥ القاموس المحيط للفيروزابادى . ط الحلبى سنة ١٩٥٢ م .

٦ محيط المحيط لبطرس البستانى . ط سنة ١٨٢٧ م المطبعة الإمريكانية ببيروت .

٧ المصباح المنير لأحمد بن محمد الفيومى ت ٧٧٠ هـ ط الأميرية سنة ١٩٢٨ م .

٨ مختار الصحاح (لمحمد خاطر) . ط الأميرية سنة ١٩١٨ م .

٩ مفردات غريب القرآن للأصفهانى . ط الحلبى سنة ١٩٦١ م .

(د) المخطوطات :

١ كتاب مختصر دره تعارض العقل والنقل للهكارى مخطوط رقم ٨١٧ عقائد بدار الكتب .

٢ العقل والنقل لابن تيمية ج ٤ مخطوط رقم ١٨٢ عقائد تيمور بدار الكتب .

٣ الكلمات النقيات لابن تيمية مخطوط رقم ٨٧٠ مواعظ بدار الكتب .

٤ كتاب التوحيد للأشعرى ميكرو فيلم بمعهد المخطوطات العربية رقم ٧٨ توحيد .

٥ رسالة الأشعرى إلى أهل الثغر بمعهد المخطوطات العربيه رقم ١٠٥ توحيد .

٦ نهاية العقول فى دراية الأصول للرازى مخطوط رقم ٧٤٨ عقائد تيمور .

٧ المطالب العالية للرازى مخطوط رقم ٤٥ توحيد .

٨ نقض تأسيس الجهمية مصورة بمكتبة الدكتور محمد رشاد سالم (خاصة) مصورة عن نسخة بمكتبة ليدن .

٩ التفصيل فى الفرق بين التفسير والتأويل مخطوط رقم ٣٤٤٤ ج بدار الكتب .

١٠ الابانة فى أصول الديانة لابن بطة مخطوط رقم ١٨١ عقائد تيمور بدار الكتب .

مسلسل	اسم الكتاب
١١	ابكار الأفكار للآمدى مخطوط رقم ١٦٠٣ علم الكلام بدار الكتب .
١٢	كتاب خلق أفعال العباد للبخارى مخطوط بمكتبة الجامع الأزهر برقم ٢٨٩٥ توحيد.
١٣	رسالة فى ليس كمثله شيء مخطوط بمكتبة الأزهر رقم ٣٠٦ مجاميع لمؤلف مجهول
١٤	ايضاح الدليل فى قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة رقم ٢٣ مجاميع دار الكتب .

(هـ) المراجع العامة : مرتبة ترتيبا أبجديا حسب الاسم أو اللقب الذى اشتهر به المؤلف .

١ الآجرى (أبو بكر محمد بن الحسين الآجرى)(كتاب الشريعه . تحقيق محمد حامد الفقى ط أنصار السنة سنة ١٣٦٩ هـ — ١٩٥٠ م

٢ د. ابراهيم بيومى مدكور . فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق .ط الحلبى ١٩٤٧ « ابن تيمية » .

٣ العقل والنقل . ط أنصار السنة المحمدية سنة ١٩٥١ م بتحقيق محمد حامد الفقى .

٤ منهاج السنة النبوية . ط المدنى سنة ١٩٦٢ بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ظهر جزءان فقط والباقى وقدره ثلاثة أجزاءبدون تحقيق وطبع بمطبعة بولاق سنة ١٣٢٢

٥ الفتاوى الكبرى . ط كردستان سنة ١٣٢٨ هـ .

٦ مجموع فتاوى ابن تيمية ، ط الرياض بالسعودية سنة ١٣٨١ هـ بمكتبة الدكتور عبد الحليم محمود (خاصه) .

٧ جامع الرسائل : مجموعة رسائل تنشر لأول مرة بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ط المدنى سنة ١٩٦٩ م .

٨ بغية المرتاد فى الرد على القرامطه أهل الإلحاد . طبعت بالجزء الخامس من الفتاوى الكبرى . ط كردستان سنة ١٣٢٨ هـ .

٩ الرساله السبعينيه طبعت ضمن جـ ٥ من مجموع فتاوى الرياض سنة ١٣٨١ هـ .

١٠ شرح العقيدة الأصفهانية.ط دار الكتب الحديثة سنة ١٩٦٦ بتحقيق الشيخ حسنين مخلوف .

١١ التحفة العراقية فى الأعمال القلبية. ط المنيرية بدون تاريخ .

١٢ رسالة العبودية . ط أنصار السنة سنة ١٩٤٧ م بتحقيق محمد حامد الفقى .

١٣ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان . ط . صبيح سنه ١٩٥٨ بتحقيق محمود فايد .

مسلسل	اسم الكتاب
١٤	شرح حديث النزول . نشره المكتب الإسلامى بدمشق سنة ١٩٦٢ م .
١٥	كتاب الإيمان نشره المكتب الإسلامى بدمشق سنة ١٩٦٢ ضمن مجموعة .
١٦	رسالة فى الحقيقة والمجاز . ط السلفية سنة ١٣٥١ هـ .
١٧	الفرقان بين الحق والباطل . ط صبيح سنه ١٩٦٦ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى
١٨	معارج الوصول فى أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول ط صبيح سنة ١٩٦٦ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى .
١٩	الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح . ط المدنى بدون تاريخ .
٢٠	التبيان فى نزول القرآن . ط صبيح سنة ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة .
٢١	الوصية الصغرى ط صبيح سنة ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة .
٢٢	الوصية الكبرى ط صبيح سنة ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة .
٢٣	الرسالة العرشية ط صبيح سنه ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة .
٢٤	رسالة الإرادة والأمر ط صبيح سنة ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة .
٢٥	العقيدة الواسطية ط صبيح سنة ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة .
٢٦	مناظرة فى العقيدة الواسطية ط صبيح سنه ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة .
٢٧	العقيدة الحموية ط صبيح سنة ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة .
٢٨	رساله الاستغاثه ط صبيح سنه ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة .
٢٩	رسالة الإكليل فى المتشابه والتأويل ط صبيح سنة ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة
٣٠	رسالة فى القضاء والقدر ط صبيح سنة ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة .
٣١	رسالة فى لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد . ط صبيح سنة ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة .
	مراتب الإرادة ط صبيح سنة ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة .
٣٣	درجات اليقين ط صبيح سنة ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة .
٣٤	رسالة فى الكلام على النظرة ط صبيح سنة ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة .
٣٥	مجموع الرسائل والمسائل . ط المنار بتحقيق محمد رشيد رضا سنة ١٣٤١ هـ .
٣٦	مقدمة فى أصول التفسير . ط السلفية سنة ١٣٨٥ هـ .
٣٧	عقيدة أهل السنة . دار الطباعة المحمدية . نشرة أنصار السنة علق عليها عبد الرزاق عفيفى بدون تاريخ .

اسم الكتاب

مسلسل

٣٨ صحة أصول مذهب أهل المدينة . مطبعة الإمام . علق عليها زكريا يوسف بدون تاريخ .

٣٩ نقض المنطق . ط أنصار السنة سنة ١٩٥١ م بتحقيق محمد بن عبد الرزاق حمزة سليمان الصنيع .

٤٠ الرسالة التدمرية . ط الحسينية بدون تاريخ .

٤١ اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم . ط أنصار السنة سنة ١٩٥٠ م بتحقيق محمد حامد الفقى .

ابن حنبل :

٤٢ الرد على الجهمية . ط أنصار السنة بتحقيق محمد حامد الفقى سنة ١٩٥٦ (ضمن مجموعة) .

ابن عبد الهادى :

٤٣ العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية . ط أنصار السنة المحمدية سنة ١٩٣٨ م بتحقيق محمد حامد الفقى .

ابن عربى :

٤٤ الفتوحات المكية . ط بولاق سنة ١٨٧٦ م .

٤٥ فصوص الحكم . ط دار الكتاب العربى ببيروت سنه ١٩٤٦ بتحقيق أبو العلا عفيفى .

ابن حجر الهيثمى .

٤٦ الصواعق المحرقة فى الرد على أهل البدع والزندقة . ط شركة الطباعة الفنية المتحدة نشرة مكتبة القاهرة سنة ١٩٦٥ م بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف .

ابن أبى أصيبعه :

٤٧ عيون الأنباء فى طبقات الأطباء . ط المطبعة الوهابية سنه ١٨٨٣ م .

ابن الجوزى :

٤٨ نقد العلم والعلماء . ط المنيرية نشرة محمد منير الدمشقى بدون تاريخ .

٤٩ دفع شبه أهل التشبيه .

مسلسل	اسم الكتاب
	ابن سينا :
٥٠	الإشارات والتنبيهات . ط دار المعارف . الطبعة الثانية سنة ١٩٦٨ بتحقيق سليمان دنيا .
٥١	النجاة . ط السعادة سنة ١٣٣١ هـ على نفقة مصطفى الكردى
٥٢	رسالة فى عيون الحكمة . ط أولكن سنه ١٩٥٣ ، ط الجوانب بالقسطنطينية ١٢٩٨ هـ .
٥٣	الرسالة الأضحوية . ط دار الفكر العربى سنة ١٩٤٩ الطبعة الأولى بتحقيق سليمان دنيا .
٥٤	رسالة فى ماهية الصلاة . ط ليدن (بريل) سنه ١٨٨٩ م .
٥٥	الرسالة العرشية . ط حيدر آباد سنة ١٣٥٤ هـ ضمن مجموعة رسائل ابن سينا .
٥٦	رسالة فى إثبات النبوات . ط الجوائب بالقسطنطينية سنه ١٢٩٨ هـ .
	ابن نباتة :
٥٧	سرح العيون شرح ابن زيدون . ط بولاق سنة ١٢٧٨ هـ .
	ابن النديم :
٥٨	الفهرست . ط أوفست بيروت (مكتبة الخياط) سلسلة روائع التراث العربى د. تاريخ .
	ابن خلكان :
٥٩	وفيات الأعيان . ط السعادة سنة ١٩٤٩ بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد الطبعه الأولى .
	ابن حزم :
٦٠	الفصل فى الملل والنحل . ط أوفست على نفقة الخانجى سنة ١٣٢١ ببغداد بمكتبة المثنى .
	ابن رشد :
٦١	مناهج الأدله فى عقائد الملة . ط الأنجلو سنة ١٩٦٤ بتحقيق الدكتور محمود قاسم ط الثالثة سنه ١٣١٧ هـ .
٦٢	فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال . ط الخانجى سنة ١٩١٠ م ،

مسلسل	اسم الكتاب
	ابن قيم الجوزيه :
٦٣	الصواعق المرسله . ط الإمام سنة ١٣٨٠ هـ .
٦٤	اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية . ط الإمام بدون تاريخ .
٦٥	أعلام الموقعين عن رب العالمين . ط السعادة ، الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥ م بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد .
	ابن عساكر :
٦٦	تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعرى . ط مطبعة التوفيق بدمشق سنه ١٣٤٧ هـ نشرة القدس .
	ابن قتيبه :
٦٧	تأويل مشكل القرآن . ط الحلبى سنة ١٩٤٥ م بتحقيق السيد أحمد صقر .
٦٨	تأويل مختلف الحديث نشره مكتبة الكليات الأزهرية سنه ١٩٦٦ بتحقيق محمد النجار
	ابن الأثير :
٦٩	النهاية فى غريب الحديث . ط الحلبى سنة ١٩٦٣ م بتحقيق محمود الطناحى ، طاهر الزاوى .
	ابن السبكى :
٧٠	جمع الجوامع . ط بولاق سنة ١٢٨٥ هـ .
	ابن العربى :
٧١	العواصم من القواصم . ط المطبعة الجزائرية الاسلامية سنه ١٩٢٧ م .
	أبو بكر الحصنى :
٧٢	دفع شبه وتمرد ونسب ذلك الى الإمام أحمد . ط الحلبى سنة ١٩٥٠ .
	أبو الحسن الأشعرى :
٧٣	مقالات الاسلاميين . ط ريتر سنة ١٩٢٩ استانبول .
٧٤	الابانة فى أصول الديانة . ط المنيرية سنة ١٩٢٩ تحقيق محمد زاهد الكوثرى .

اسم الكتاب

مسلسل

أبو حنيفه :

٧٥ الفقه الأكبر . ط التقدم بالقاهرة سنة ١٣٢٣ هـ .

أبو حيان التوحيدى :

٧٦ المقابسات . ط الرحمانى بتحقيق حسن السندوبى سنة ١٩٢٩ م .

البغدادى :

٧٧ الفرق بين الفرق . ط المدنى نشرة صبيح بدون تاريخ .

٧٨ أصول الدين . ط استانبول سنة ١٩٢٨ .

الباقلانى :

٧٩ التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة. ط لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٧م .

بارنارد لويس :

٨٠ فصول الاسماعيلية . ط دار الكتاب العربى سنة ١٩٤٧ م .

اميل برهييه :

٨١ الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندرى ترجمه محمد يوسف موسى ، عبد الحليم النجار . ط الحلبى سنة ١٩٥٤ .

الجوينى :

٨٢ الشامل فى أصول الدين . ط المعارف سنه ١٩٧٠ تحقيق الدكتور على سامى النشار.

٨٣ الارشاد الى قواطع الأدلة . ط الخانجى سنة ١٩٥٠ تحقيق محمد يوسف موسى

٨٤ العقيدة النظامية . رواية أبى بكر بن العربى . ط الأنوار سنة ١٩٤٨ ، تحقيق محمد زاهد الكوثرى .

الدارمى :

٨٥ الرد على الجهمية . نشرة المكتب الاسلامى بدمشق سنة ١٩٦١ .

٨٦ نقض عثمان بن سعيد على بشر المريسى العنيد . ط أنصار السنه سنه ١٣٥٨ هـ .

الذهبى :

٨٧ العلو للعلى الغفار . نشرة المكتبة السلفية بالمدينة المنورة سنة ١٩٦٨ .

مسلسل　　　اسم الكتاب

الرازى : (فخر الدين)

٨٨　أساس التقديس . ط الحلبى سنه ١٩٣٥ .

٨٩　معالم أصول الدين . طبع بهامش محصل أفكار المتقدمين . ط الحسينيه ١٣٢٣ هـ .

٩٠　محصل أفكار المتقدمين . ط الحسينيه ١٣٢٣ هـ .

اخوان الصفا :

٩١　رسائل اخوان الصفا . ط دار صادر ببيروت ١٩٥٧ م .

الاسفرايينى :

٩٢　التبصير فى الدين . ط الخانجى سنة ١٩٥٥ تحقيق محمد زاهد الكوثرى .

السيوطى :

٩٣　الاتقان فى علوم القرآن . ط الحلبى سنه ١٩٥١ الطبعة الثالثة .

٩٤　صورة المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام . ط السعادة سنة ١٩٤٦ م تحقيق الدكتور على سامى النشار .

الشهرستانى :

٩٥　الملل والنحل . ط الأزهر سنه ١٣٦٦ تحقيق محمد بن فتح الله بدران .

٩٦　نهايه الأقدام فى علم الكلام . تحقيق الفريد جيوم . ط لندن ١٩٣٤ م .

الشاطبى :

٩٧　الموافقات . ط الرحمانيه تعليق الشيخ عبد الله دراز بدون تاريخ .

الشعرانى :

٩٨　اليواقيت والجواهر فى بيان عقيدة الأكابر . ط الميمنية بدون تاريخ .

طاش كبرى زادة :

٩٩　مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم . ط دار الكتب الحديثة ١٩٦٨ .

د. عرفان عبد الحميد :

١٠٠　دراسات الفرق والعقائد . ط بغداد سنه ١٩٦٧ .

مسلسل | اسم الكتاب

عارف تامر :

١٠١ القرامطة . ط دار الكاتب العربي ببيروت بدون تاريخ .

د. على سامى النشار :

١٠٢ نشأة الفكر الفلسفى . ط دار المعارف ١٩٦٤ .

١٠٣ قراءات فى الفلسفة الإسلامية . ط الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٧ .

١٠٤ مناهج البحث عند مفكرى الإسلام . ط دار المعارف سنه ١٩٦٧ م .

الغـزالى : (حجة الإسلام) .

١٠٥ احياء علوم الدين . ط الشعب سنه ٦٩ — ١٩٧٠ م .

١٠٦ جواهر القرآن . ط الجندى سنه ١٩٦٤ .

١٠٧ القسطاس المستقيم : ط الجندى ضمن مجموعة القصور العوالى بدون تاريخ .

١٠٨ مشكاه الأنوار . ط الجندى ضمن المجموعة السابقة بدون تاريخ .

١٠٩ الجام العوام عن علم الكلام . ط الجندى ضمن المجموعه السابقه بدون تاريخ .

١١٠ المضنون به على غير أهله : ط الجندى ضمن المجموعه السابقة .

١١١ المقصد الاسنى فى معرفة أسماء الله الحسنى . ط حجازى بدون تاريخ .

١١٢ الأربعين فى أصول الدين . ط الجندى سنه ١٣٨٣ هـ .

١١٣ المنقذ من الضلال . ط دار الكتب الحديثه ١٣٨٥ هـ. تحقيق د. عبد الحليم محمود

١١٤ معارج السالكين . ط الجندى ضمن مجموعة الرسائل الفرائد . بدون تاريخ .

١١٥ فيصل التفرقه بين الإسلام والزندقه . ط الجندى ضمن مجموعة القصور العوالى

١١٦ قانون التأويل . ط الأنوار سنه ١٩٤٠ تحقيق محمد زاهر الكوثرى .

١١٧ فضائح الباطنية . ط الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤ م .

١١٨ تهافت الفلاسفه . ط دار المعارف سنه ١٩٥٥ م تحقيق سليمان دنيا .

١١٩ ميزان العمل . ط الجندى بدون تاريخ .

عبد الجبار الهمدانى :

١٢٠ المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . ط الدار المصرية للتأليف والنشر ١٩٦٥ .

مسلسل | اســم الكتاب

الفارابي :

١٢١ نصوص الحكم . ط السعادة سنه ١٩٠٧ م ضمن مجموعه .

١٢٢ الجمع بين رأى الحكيمين . ط السعادة سنة ١٩٠٧ م ضمن مجموعة .

١٢٣ آراء أهل المدينة الفاضلة . ط النيل بدون تاريخ .

القفطي :

١٢٤ تاريخ الحكماء . ط ليبزج بألمانيا سنة ١٩٠٣ م .

الكوثري :

١٢٥ مقالات الكوثري . ط الأنوار بالقاهرة سنة ١٣٧٢ هـ .

محمد أبو زهره :

١٢٦ ابن تيميه حياته وعصره . ط دار الفكر العربي سنة ١٩٥٢ م .

د. محمد البهى :

١٢٧ الجانب الالهى من التفكير الإسلامى . ط دار الكاتب العربى سنة ١٩٦٧ م .

محمد بن مالك اليماني :

١٢٨ كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة . ط الأنوار سنة ١٩٣٩ م

د. محمد خليل هراس :

١٢٩ ابن تيمية السلفى . ط اليوسفيه بطنطا سنة ١٩٥٢ م .

د. محمود قاسم :

١٣٠ مناهج الأدلة فى عقائد الملة . ط الأنجلو سنة ١٩٦٤ م (تحقيق)

١٣١ دراسات فى الفلسفة الإسلامية . ط القاهرة سنة ١٩٥٧ .

١٣٢ نظريه المعرفه عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكوينى . ط الأنجلو سنه ١٩٦٩

١٣٣ موقف ابن عربى من أهل الظاهر . ط جامعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م (بحث) .

١٣٤ منهج ابن عربى فى التفسير (مقال) نشر بمجله الهلال عدد نوفمبر سنة ١٩٧٠ م .

المسعودى :

١٣٥ التنبيه والأشراف . ط الصاوى بالقاهرة سنة ١٩٣٨ م

مسلسل	اسم الكتاب
	مصطفى عبد الرازق :
١٣٦	تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية . ط نهضة مصر سنة ١٩٦٦ م
	المقريزى :
١٣٧	الخطط . ط بولاق سنة ١٢٧٠ هـ .
	الملطى : (أبو الحسين الملطى) .
١٣٨	التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع . ط العطار سنة ١٩٤٩ م.
	الخيـاط :
١٣٩	الانتصار والرد على ابن الراوندى . المطبعة الكاثوليكية ببيروت سنة ١٩٥٧ م.
	النعمان بن حيون التميمى :
١٤٠	دعائم الاسلام . ط دار المعارف سنة ١٩٦٣ م تحقيق قاصد بن على .
١٤١	تأويل الدعائم . ط دار المعارف بدون تاريخ تحقيق محمد حسن الأعظمى .
١٤٢	أساس التأويل . ط دار الثقافة ببيروت سنة ١٩٦٠ .
	النيسابورى (أبو الحسن على بن محمد النيسابورى)
١٤٣	أسباب النزول . ط الحلبى بدون تاريخ .

فهرس تفصيلي للبحث

الموضـــــوع — الصفحة

الموضـــوع — الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

المؤلف فى سطور



- الأستاذ محمد السيد الجليند ، من مواليد منشية الأمراء بالمحلة الكبرى ، محافظة الغربية عام ١٩٤٠ .

- تخرج من كلية دار العلوم ، وحصل على الليسانس عام ١٩٦٧ بتقدير جيد جدا ، مع مرتبة الشرف .

- حصل على شهادة « الماجستير » فى الفلسفة الإسلامية عام ١٩٧١ .

- تدرج فى عدة وظائف علمية بالدولة ، حيث عمل باحث بمركز تحقيق التراث العربى ، ثم عين معيدا بكلية دار العلوم ثم مدرسا مساعدا بالكلية.

- قام بنشاط ملحوظ فى تحقيق التراث الاسلامى ، ومن إنتاجه :

١ — تحقيق كتاب التوحيد ، لابن تيمية .

- ٢ - تحقيق كتاب مشكاة الأنوار فى الرد على الباطنية ، ليحيى بن حمزة.

٣ - تحقيق رسائل القضاء والقدر ، لابن كمال .

٤ - تحقيق كتاب درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية .

- يقوم الآن بإعداد بحث حول مشكلة الخير والشر عند فلاسفة الإسلام .

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

وكيل أول
على سلطان على
رئيس مجلس الادارة

رقم الإيداع ١٩٧٣/٢٥٠٤

الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ٥٨٠٢-١٩٧٢-٢ - ١٢٠

الثمن ٣٠

